Bineînţeles, o prefaţă

Numai că aceasta se va deschide cu un text până acum nepublicat. „În vremea aceea trăia un istoric al gândirii antice care, plecând într-o lungă călătorie, şi-a strecurat în bagaj o carte care tocmai apăruse. Titlul ei, într-adevăr, nu înceta să-l intrige: Au crezut grecii în miturile lor?[1]

Autorul, savant de înaltă clasă, nu-i era deloc necunoscut: *citise destule texte scrise de acesta şi le cita în propriile sale studii. Astfel încât era curios să afle ce răspuns dăduse doctul maestru acelei blestemate întrebări. Căci de mulţi ani îl preocupa şi pe el. Depăşind conceptele, imposibil de rezolvat de către orice dialectică, ea rezistase alchimiei filozofilor, care de obicei reuşea să transforme misterele în probleme. Întrezărea el, ce-i drept, un răspuns, dar ceva îl oprea să-l accepte ca atare şi să-l fructifice. Şi aceasta pentru că nu izbutea să-i înzestreze simplitatea cu un minimum de complicare conceptuală, aşa cum îi stă bine filozofiei. Titlul acela îl interpela, cum se spunea pe vremea aceea. Îl cuprindea nerăbdarea, cu atât mai mult cu cât aprecia modalitatea de abordare a acelui istoric deloc asemănător altora. Era ca şi cum i s-ar fi spus*: *ia*

---

[1]1 Paul Veyne, *Au crezut grecii în miturile lor?,* trad. de Bogdan Ghiu, Editura Univers, Bucureşti, 1996 (*n. tr.).*

şi citeşte. Măcar că era destul de familiarizat cu Sfântul Augustin, a ezitat cumva să împingă imitaţia prea departe.

Aşadar, într-o dimineaţă, istoricul filozofiei deschise cartea, pe care o parcurse în răstimpul aceleiaşi zile. Se oprea asupra unui pasaj, revenea asupra altuia, scuturat câteodată de un râs pe care îl califica drept homeric, apoi cădea din nou pe gânduri. Odată cu venirea nopţii, se făcu lumină în mintea lui, izgonind monştrii conceptuali pe care insomnia raţiunii gânditoare îi crease. Era lucru sigur: chiar credeau, dragii de greci, dragii de romani, în miturile lor! Avusese dintotdeauna bănuiala aceasta, dar acum ştia de ce, ştia cum. În seara aceea, i se păru că se culcă mai puţin (.....)[1] *decât se sculase, iar jubilarea pe care o resimţi în consecinţă îi inspiră hotărârea de a-i mulţumi autorului. În zori, când se ivi Aurora cea cu degete trandafirii, filozoful îşi luă pana şi-i încredinţă savantului istoric gândurile sale. Fapt remarcabil, iată că primi, după câteva zile, un răspuns care depăşea cu mult evaziva curtoazie obişnuită în mediul universitar.*

Din acea scrisoare de şase pagini reieşea, între alte lucruri plăcute de citit, faptul că istoricul şi filozoful se poticniseră în aceeaşi dificultate, că avuseseră, şi unul, şi celălalt, reţineri în propunerea soluţiei şi, totodată, simţiseră

[1] Starea textului abia dacă îngăduie presupunerea că ar fi vorba de un cuvânt din trei litere care sugerează prostia, naivitatea. Cele mai verosimile conjecturi ar fi *sot* („prost”) sau *nul* („nul”).

imboldul de a-i schiţa elucidarea. Se întâmpla, de fapt, că istoricul era tot atât de pasionat de filozofie cât era filozoful de istorie. Şi dacă luăm în seamă faptul că pasiunea pentru Antichitatea greacă şi romană îi cuprinsese pe amândoi încă din clasa a şasea[1]*, cine ar putea refuza să vadă aici un semn al supremei înţelepciuni a zeilor?*

Din ziua aceea, cei doi studioşi, ţinând sub observaţie aceiaşi oameni, fiecare din punctul său de vedere, văzându-i cum trăiesc şi gândesc, cum muncesc şi se distrează, cum guvernează şi se roagă, cum râd şi mor, au schimbat între ei, în modul cel mai firesc, certitudini de-o clipă, intuiţii şi perplexităţi. Şi când li se întâmpla, aşa cum este tradiţia la înţelepţi, să spună ce cred despre natura zeilor, ajungeau de fapt să discute cu îngrijorare, de fiecare dată, despre natura oamenilor. A oamenilor care îndrăznesc să dezbată natura zeilor. Într-atât le sunt de preţioase înţelepţilor, admiţând că există înţelepţi, mărturiile culese de pe buzele omului pe care l-a văzut omul care l-a văzut pe Zeus!

Şi uite-aşa, un istoric filozof şi un filozof istoric au schimbat scrisori, la distanţă de kilometri, prin poştă, aşa cum făcuseră odinioară, de pildă, Pliniu şi Tacit, şi asta timp de douăzeci şi doi de ani, fără măcar să se fi întâlnit."

*

[1] În sistemul şcolar francez, clasa a şasea este prima clasă gimnazială; elevii au 11 ani (n.tr.).

Legenda adevărurilor? Adevărul legendelor? Cel puţin pentru conţinutul acestuia din urmă pot garanta sută la sută: *chiar aşa s-au petrecut lucrurile. De altfel, faptul acesta, împreună cu prietenia, constituie singura calitate de care m-aş putea prevala dacă ar trebui să-mi justific prezenţa la începutul acestor pagini. Paul Veyne îşi petrecea zilele privindu-i pe greci şi pe romani cum trăiesc şi cum gândesc; eu mi le petreceam privindu-i cum gândesc şi cum trăiesc. Astfel că priveam amândoi aceleaşi lucruri din unghiuri diferite, dar în mod complementar. Judecând după felul cum focaliza faptele şi oamenii, evenimentele şi gesturile cotidiene, îmi dădeam seama că, deşi porneam din puncte diferite ale orizontului, aveam să sfârşim prin a ne întâlni. Paul Veyne ştia că, lipsit de cunoştinţe serioase de filozofie — iar sociologia, la care se pricepe foarte bine, face parte din filozofie —, un istoric n-ar izbuti decât să facă inventarul bătăliilor şi al tratatelor, căutându-le cu încrâncenare un principiu de coerenţă. În ce mă priveşte, aflasem de mult că un filozof insuficient familiarizat cu istoria n-ar exprima decât concepte, legiferând în gol asupra îmbinării lor, presupus atemporală. Istoria fără filozofie, filozofia fără istorie*: *înşiruire de generalităţi, perindare de abstracţiuni, când, de fapt, de la o epocă la alta — şi ce puţin timp trebuie! —, cuvintele şi lucrurile s-au schimbat, precum şi concepţia despre ele, sau idealul pe care ni-l construim în privinţa lor. Cine ar putea afirma că termenul* zeu *cuprinde acelaşi coeficient*

de transcendenţă în politeismul greco-roman şi în monoteismul iudeo-creştin? Şi cine ar putea susţine că libertate *înseamnă acelaşi lucru în gura unui student din ’68, în gura lui Robespierre în 1792 şi în cea a lui Paetus Thrasea, pe care zeii l-au rechemat la ei din iniţiativa lui Nero? Iată de ce, zice Paul Veyne, „ideile generale nu sunt nici adevărate, nici false, nici corecte, nici incorecte, ci găunoase”*[1]*. Este ca şi cum ai vrea să înveţi să înoţi prin corespondenţă.*

Astfel încât istoricul acesta, fenomenolog în sufletul lui, aşa cum sunt şi eu în calitate de, să zicem, filozof, nu are astâmpăr până nu descoperă, cu flerul lui de detectiv, pe ce traiectorie a conştiinţei, individuale şi colective, s-a ivit un anumit comportament într-un anumit moment. La fel, despre modul în care va fi evaluat acel comportament, despre judecăţile de valoare care se vor emite asupra lui pe măsura trecerii timpului. Dacă Paul Veyne subliniază „divorţul permanent dintre speculaţie şi erudiţie”[2] *el nu face niciodată caz de faptul că i-a izbutit procedura de conciliere a celor două. Iar transcrierile acestor întâlniri mi-au adus importante câştiguri, dacă las la o parte mica ciudă de a nu fi făcut eu însumi acea descoperire.*

Aşa se întâmplă cu istoria: *„Un haos, spune el, unde nimic nu se repetă, dar unde fiecare figură a caleidoscopului ni se pare a fi, doar ea, o*

---

[1] *Le quotidien et l’intéressant*, Les Belles Lettres, 1995, p. 217.

[2] *Op. cit.*, p. 144.

generalitate."[3] *Această concepţie trebuie mereu salvată de dogmatismul instinctiv, în mod spontan anacronizant, la care ne expune inserţia în propriul nostru timp, nici mai devreme, nici mai târziu, ispitiţi cum suntem să absolutizăm clipa care trece şi certitudinile care se impun în cadrul ei. Am pătruns în „esenţa lucrurilor", iar faptul nu se putea petrece decât la capătul unei îndelungate istorii: azi-dimineaţă, bineînţeles.*

Tocmai împotriva acestei reprezentări ne vaccinează cartea de faţă. Cei care vor fi tentaţi să ştie mai bine ceea ce sunt siguri că ştiu — sau că ştiu sigur — despre Roma şi despre romani vor găsi aici materia cu care să-şi refacă percepţia. Cam aşa cum îţi refaci sănătatea urmând o cură, dar în chip mai amuzant, dat fiind că alături de Paul Veyne nu te plictiseşti niciodată.

Dar, de fapt, la ce romani vă gândiţi? La cei de la Roma, sau la cei din vreun sătuc pierdut din Africa, asemănător celor pe care le străbat personajele lui Apuleius în cursul aventurii lor ubueşti şi totuşi mistice din Metamorfoze? *Ce drept conduce lumile acestea? Ce relaţii au oamenii cu zeii? Cum arată politica, raporturile sociale, echivalentul acontoului nostru?*

Cum sunt privite căsătoria, divorţul, homosexualitatea şi avortul? Şi desigur — panem et circenses *— jocurile? Etc.*

Înadins am citat de-a valma aceste domenii, astfel încât să se acumuleze în vrac imaginile şi ideile — deseori ele sunt totuna — în care credem

---

[3] *Op. cit.,* p. 174.

cu îndârjire, ca toată lumea, şi de care va fi o plăcere să ne dezbărăm. Pentru că în mintea cititorului se va ridica o altă Romă, în care vieţuiesc şi-şi văd de treburi alţi romani decât cei din filme. O civilizaţie, în adevărul ei, ne lasă să-i vedem pe câţiva, vestigii prea multă vreme îngropate sub lava banalităţilor, sub cenuşa clişeelor, mai înduioşători decât toate închipuirile. Aceasta este Roma care va obseda memoria cititorului, când va vedea sau revedea, sub cerul la care priveau şi trecătorii de odinioară, teatrul lui Marcellus, arcul de triumf al lui Septimius Severus, bazilica lui Maxentius, pe unde îşi fac de lucru pisici ai căror strămoşi au fost aduşi, zice-se, de Pompei din Egipt. Despre aceste lumi care se întind pe aproape douăsprezece veacuri, pietrele îi vor spune, de acum încolo, mai mult.

LUCIEN JERPHAGNON
Membru corespondent al Academiei din Atena

PARTEA ÎNTÂI

CE ESTE UN ROMAN?

Pe când Roma stăpânea lumea[1]

L'HISTOIRE: *Sunteţi profesor onorific la Collège de France, specialist necontestat în civilizaţia romană. De ce Roma?*

PAUL VEYNE: M-am întrebat uneori dacă mă ocup de istoria Antichităţii fiindcă mi-e dragă Roma sau dacă mi-e dragă Roma fiindcă pot, astfel, studia Antichitatea...

Există, la antichizanţi, atracţia pentru o anumită formă de anchetă în care, departe de a te lăsa copleşit de masa de texte, cum se întâmplă începând din secolul al XVIII-lea, trebuie să te străduieşti să afli ceva din documente rare şi fragmentare. Poţi găsi în ele câte o indicaţie pe care o consideri caracteristică epocii. Interesul meseriei în aceasta constă, în partea pe care i-o laşi intuiţiei.

De altfel, mă simt bine în lumea greco-romană din mai multe motive. Unul este atracţia faţă de religiozitatea ei fără Biserică. Apoi, fascinaţia care mă cuprinde în faţa artei ei, atât de apropiată — şi se înţelege uşor de ce — de arta italiană şi foarte diferită de artele germanice. În sfârşit, Antichitatea se caracterizează prin absenţa susceptibilităţii identitare: este o civilizaţie

[1] Articol apărut în revista *L'Histoire,* nr. 247, octombrie 2000, pp. 92-96.

mondială răspândită pretutindeni, această civilizaţie grecească a cărei expresie de limbă latină este Roma. De unde lipsa dramelor etnice, de vreme ce nu s-a produs încă acea coincidenţă între etnie şi stat care se numeşte naţiune. Ce uşurare!

L'H.: *Vorbiţi despre civilizaţia greco-romană, este chiar totuna?*

P.V.: Da, întocmai ca astăzi: dacă vă duceţi în Japonia, veţi asculta Beethoven, veţi vedea oamenii lucrând cu computere americane, fără probleme, de vreme ce, pentru japonezi, marea civilizaţie înseamnă civilizaţia mondială, care este anonimă. Ei nu percep aici niciun fel de intruziune de elemente străine, fiindcă este vorba de civilizaţie, deci le aparţine şi lor şi nu vor să-i lase exclusivitatea în mâna primilor ei deţinători, occidentalii. Este o viziune foarte corectă a stării de fapt. Civilizaţiile n-au patrie.

L'H.: *Totuşi, aţi ales Roma, preferând-o Greciei...*

P.V.: M-ar fi interesat, e drept, Grecia, dar cea elenistică, Grecia lui Alexandru şi a moştenitorilor lui, începând din secolul al IV-lea înaintea erei noastre, atunci când devine, tocmai, o civilizaţie mondială, adică la scara bazinului mediteraneean, până la Indus de o parte şi, de cealaltă, până la oraşul de azi Rabat. Dar ca să faci Şcoala Franceză de la Atena îţi trebuia un simţ al obiectului şi al săpăturii care îmi lipseşte complet:

am făcut o singură dată în viaţă săpături, şi atunci foarte prost.

L ’H.: *Deci cine nu are temperament de arheolog e mai bine să studieze istoria Romei?*

P.V.: La vremea aceea, da, pentru că Şcoala de la Roma era măruntă şi adormită, fără prestigiu, fără strălucire, cu săpături de mântuială: aveai deplină libertate să faci ce vrei.

Când am intrat la Şcoala Normală Superioară, în 1951, atmosfera era aceea de elan mistic: toţi eram convinşi că vom revoluţiona studiile istorice. Era timpul când *Analele* se aflau în postură cuceritoare, dar încă nu atotputernică, dimpotrivă: ni se cerea o prestaţie aproape sacrificială. Ni se părea că suntem misionari, că vom fi săraci, nefericiţi, că vom locui într-un pod şi că, mulţumită nouă, neştiuţii şi sărmanii, cauza *Analelor* avea să triumfe... Eram plin de entuziasm, tot pe atunci m-am înscris în partidul comunist! Dacă aş fi putut să mă şi călugăresc, cred că aş fi făcut-o.

L’H.: *Ce v-a adus în strada Ulm?*

P.V.: Am trăit războiul şi anii copilăriei — m-am născut în 1930 — la Nîmes, fiind fascinat de antichităţi. Custodele Muzeului de Arheologie, mirat să mă tot vadă învârtindu-mă prin săli, m-a chemat să mă instruiască. Proveneam dintr-un mediu modest: bunici ţărani, tată funcţionar de bancă, apoi negustor de vin. Am fost primul din familie care şi-a luat bacalaureatul.

L'H.: *Ce vă fascina în Muzeul de Arheologie din Nîmes? Tot ce era străvechi, dispărut?*

P.V.: Da, tot ce era abolit. În faţa celui mai mărunt obiect antic simţi o prăpastie, cea a timpului trecut, ireparabil. Evul Mediu, pe care nu facem decât să-l continuăm, e viu, bisericile le mai folosim... Antichitatea este un aerolit, visam la ea cum visează toţi copiii la dinozauri sau la stele stinse.

L'H.: *Ce citeaţi pe atunci?*

PV.: La mine acasă nu erau cărţi, iar în timpul războiului se găseau greu. Cu atât mai exact îmi aduc aminte de două sau trei: *Salammbô* şi *Educaţia sentimentală,* acel cânt funebru despre deşertăciunea tuturor lucrurilor în această lume în care numai opera de artă dăinuie. Atitudinea istoricului este cam aceeaşi, cea a estetului pe cale de-a îmbătrâni, căutarea unei purităţi în care te eliberezi tu însuţi de orice patimă, de orice meschinărie, în care nu mai râzi, nu mai plângi.

L'H.: *Cu gândul că lumea abolită era mai bună?*

P.V.: Nu, deloc. Ne calomniem epoca din necunoaşterea istoriei, spunea Flaubert.

L'H.: *Şi-atunci, doar atracţia exotismului?*

P.V.: Dacă vreţi! Închipuiţi-vă că la Roma oamenii miroseau urât, pentru că mergeau la băi cum mergem noi la plajă, nicidecum ca să se spele, că erau de o cruzime fără margini...

Mai degrabă, ceea ce resimt când sunt la birou şi lucrez este că sunt, în sfârşit, curat. Este o atitudine intelectuală de eliberare care-ţi permite să înţelegi. Este şi dureros, e o sfâşiere interioară, fiindcă îţi spui fără încetare: şi eu, într-o bună zi etc. Tot timpul încerci să înţelegi ce trebuie să ai în cap ca să ajungi să spui, sau să scrii, sau să faci cutare lucru. Ceea ce, bineînţeles, nu înseamnă că nu te indignează căsăpirea gladiatorilor, este absolut clar, dar e uşor să te indignezi şi să te opreşti la acest stadiu. După mine, mai interesant şi mai greu este să nu le atribui oamenilor de-atunci valorile noastre.

Să ne ferim a crede că există o trecere firească a religiilor spre monoteism. Avem tot dreptul să considerăm democraţia ca cel mai bun regim, nu-i nevoie să vă spun că eu aşa cred, dar nu serveşte la nimic să încercăm să-i aplicăm Atenei antice schemele noastre politice; acolo cuvântul are cu totul alt sens.

L'H.: *Să ne oprim puţin la religie. Aţi spus că sunteţi sensibil la ideea unei religii fără Biserică. De ce ar fi Biserica o invenţie reprobabilă?*

P.V.: Este un partid totalitar.

L'H.: *Totuşi există preoţi în religia antică?*

P.V.: Da, dar fiecare preot dispune de un templu propriu, este, dacă vreţi, o întreprindere particulară, deschizi un templu aşa cum deschizi o băcănie, clienţii vin sau nu vin. Religiile antice nu sunt totalitare, zeii tuturor sunt adevăraţi, zeii

străini sunt sau aceiaşi cu ai noştri, sub alt nume, sau alţi zei pe care nu-i cunoşteam, şi asta e interesant, poate este o reţetă folositoare, ca şi când ai importa plante utile, respecţi zeii ţinutului ca să te pui bine cu forţele locale.

Nicio legătură cu religiile soteriologice care vor să-ţi facă binele chiar dacă tu nu vrei — şi, pe deasupra, ar trebui să le mai şi mulţumeşti. Îmi veţi spune că stoicii şi epicureii erau convinşi că numai ei au dreptate; fără îndoială, dar ideea că într-o bună zi toată lumea poate sau trebuie să fie de părerea lor nici nu le-a trecut măcar prin minte.

L'H.: *Ce urmăreşte credinciosul unei religii antice? Binele lui?*

P.V.: Da, fiindcă este bine ştiut că lumea de dincolo e tristă şi că zeii nu au mare putere; dar a-i respecta în lumea asta este o precauţie utilă, care îţi poate garanta recolte bogate, sănătate... Şi-apoi, există chiar o adevărată dragoste faţă de aceste personaje importante, zeii, faţă de aceşti oameni măreţi pe care îi admiri, cu un pic de ironie; cât despre zeiţe, cunoaştem bine funcţia lor, de vreme ce am inventat presa mondenă: Diana sau Venus sunt staruri — şi nici nu mai pomenesc de Bacchus şi Apollo!

Dincolo de această raportare există desigur ceva mai mult, o zonă de simţământ mistic, dar de fapt spiritualitatea, înainte de creştinism şi mai ales înainte de secolul al XIII-lea, când au apărut Sfântul Francisc şi marii mistici spanioli, nu

reprezintă mare lucru. În creştinism tocmai aceasta este uriaşă şi de neînlocuit, pe lângă bogăţia analizei psihologice.

L'H.: *De ce îşi schimbă oamenii religia? Cum poate schimbarea aceasta deveni un fenomen de masă? De fapt, cum explicaţi succesul creştinismului, o religie mult mai exigentă decât cele pe care le descrieţi?*

P.V.: Este problema răspândirii marilor civilizaţii, este ce s-a petrecut cu civilizaţia greacă. Unii numesc acest fenomen „imperialism cultural". Oamenii nu se duc la filme americane fiindcă îi împinge cineva de la spate, ci se duc fiindcă găsesc acolo alte calităţi decât cele din filmele franceze — să spunem, pe scurt, o anumită calitate a naraţiei.

În creştinism exista o calitate specială: cred că este vorba de o bogăţie intelectuală şi afectivă mult superioară celei a păgânismului.

L'H.: *Vorbeaţi de o civilizaţie mondială, fără drame etnice, fără naţiuni, dar totodată de o extremă cruzime, şi aţi studiat mult luptele de gladiatori. Ce vi se pare mai grav*: *inventarea naţiunilor, sau jocurile din arena circului?*

P.V.: Trebuie precizat că nivelul de violenţă al civilizaţiei romane era normal pentru vremea aceea.

Joncţiunea unei etnii cu Statul are ca rezultat naţiunea; joncţiunea unei religii cu o organizare dă Biserica Catolică; joncţiunea unei religii cu o

cultură dă islamul. Când se unesc două mari forţe, rezultatele pot fi senzaţionale sau cumplite: joncţiunea unei ideologii cu o organizare are ca rezultat bolşevismul; joncţiunea unei ideologii cu o etnie dă nazismul... Când există două forţe imense care se atrag una pe alta şi se contopesc, atunci rezultatul îţi dă fiori.

L'H.: *Imperiul Roman nu avea această capacitate de a dăuna?*

P.V.: Romanii au avut un noroc imens, joncţiunea, pe de o parte, a convingerii lor calme, împărtăşită de clasa guvernantă, oarecum asemănătoare cu cea din Anglia victoriană, anume că aveau menirea să domine lumea, cu o seninătate şi o aroganţă de gentleman britanic aflat în India, pe de altă parte, un procent neverosimil de mobilizare în armată: timp de cincisprezece ani, în vremea celui de-al doilea război punic, cred că au fost în stare să mobilizeze 7% din populaţia italică.

Lumea mediteraneeană, fărâmiţată, nu avea deci nicio şansă să le reziste. De altfel, date fiind diferenţele mici de dezvoltare economică între două regiuni (între metropolă, Roma, adică Italia romană, stăpâna lumii, şi provinciile ei cele mai sărace diferenţa putea fi de 1 la 2, nu ca astăzi, de 1 la 50), nu exista contrastul între ţări bogate şi ţări sărace; romanii erau poate stăpâni, dar nu erau exploatatori.

Voi mai spune că situaţia gladiatorilor este una aparte. Nu afirm prin asta că oamenii acelei vremi

erau blânzi! Un magistrat roman în drum spre provincia lui umblă precedat de şase lictori purtând faimoasele fascii care l-au inspirat pe Mussolini. Ştiţi ce e o fascie? O secure de tăiat capul înfăşurată în nuiele. Cicero, duiosul estet, a pus să fie decapitaţi cu securea, sub ochii lui, complicii lui Catilina... Romanii sunt obişnuiţi cu asemenea scene, actul stăpânirii este pentru ei un act sângeros, mai mult decât în regatele elenistice. Aşa arăta violenţa acelei epoci — epoca decapitărilor. Fapt este că creştinismul a atenuat aceste forme ostentative de violenţă. Este latura lui „evanghelică".

L'H.: *V-am lăsat în strada Ulm, gata să apăraţi cu orice preţ şcoala* Analelor *şi să aderaţi la partidul comunist. Nu era de la sine înţeleasă această angajare ideologică?*

P.V.: Într-adevăr, între douăzeci şi douăzeci şi cinci de ani am fost membru al partidului comunist. Aşa am devenit marxist: mi-am zis că lucrurile nu trebuie făcute pe jumătate. Era la începutul anilor 1950, în plin Război Rece. Bineînţeles, totul s-a sfârşit, foarte firesc, în 1956, când cu insurecţia de la Budapesta.

L'H.: *De ce aţi intrat în partid?*

P.V.: Fiindcă, în timpul războiului, familia mea avusese atitudini de care îmi era ruşine. Înscrierea în partid însemna să-mi dau mie însumi asigurarea că nu voi cădea şi eu în asemenea greşeli. Când mi-am luat carnetul, iată ce mi-a

trecut prin gând: te-arunci, gonind fără să ştii exact încotro, în partidul oamenilor cinstiţi.

L'H.: *Iar apoi o amară deziluzie?*

P.V.: Foarte simplu, în scurtă vreme, totul s-a perimat. Timp de patru ani n-am deschis niciodată gura în şedinţele de celulă. Era un adevărat fenomen patologic: nu găseam nimic de spus, asistam la mistere care îmi depăşeau puterea de înţelegere. Eram într-o sectă, nu înţelegeam despre ce este vorba, la ce foloseşte, ce ar fi trebuit să spun...

L'H.: *Aţi avut maeştri care v-au format gândirea?*

P.V.: Lectura marilor istorici, Marc Bloch, Lucien Febvre, descoperirea tonului şi a metodei lui Max Weber. Apoi am trecut printr-o anti-experienţă: cum se studiau mult, în anii 1960, ştiinţele umaniste, am vrut să învăţ economia politică şi mi-am dat seama că acest instrument nu putea funcţiona în istoriografie şi că nu era decât o raţionalizare *a posteriori.* Sunt, dacă vreţi, o persoană dezamăgită de ştiinţele umane. Pe atunci am început să am o bună comunicare cu Michel Foucault şi cu sociologul Jean-Claude Passeron. Amândoi erau de părere, şi am aderat cu plăcere la ideea lor, că în istorie şi în sociologie există numai evenimente izolate. Niciodată nu poţi încadra un eveniment într-un gen anume, pe care l-ai analiza spunând: iată, din acesta derivă celălalt. De exemplu, nu există un sistem politic

pe care l-am putea numi monarhie. Multe regimuri politice se aseamănă pentru că sunt conduse de un singur om — în acest sens Imperiul Roman are anumite afinităţi cu domnia lui Ludovic al XIV-lea. Dar de aici nu putem deduce o lege generală, valabilă pentru toate.

Un zeu antic, obligatoriu sau bărbat, sau femeie, şi uriaşii zei ai Israelului şi ai creştinismului nu au în comun decât numele. Putem constata doar configuraţii singulare, fiecare dintre ele produsă de cauze decelabile în mod raţional, dar care nu fac parte din marile categorii. Spinoza spunea, cu multă dreptate, că ideile generale n-au nicio valoare, că sunt găunoase; iar Michel Foucault se declara sceptic. Aşa cred şi eu.

L'H.: *În general, se consideră că gândirea lui Foucault are, în parte, un sistem...*

P.V.: Da, în domeniile care îl pasionau. Omul avea pasiunile pe care le ştim: homosexualitatea, cei excluşi din societate. Cărţile lui sunt pledoarii pentru temele dragi, ca reforma închisorilor...

L'H.: *În anii 1970, dezvoltând aceste idei pe când, în universitate, domneau atât marxismul, cât şi structuralismul, trebuie să vă fi simţit destul de izolat?*

P.V.: Da, din două motive. Întâi, pentru că ştiinţele Antichităţii erau pe atunci cuprinse de un fel de letargie: influenţa *Analelor* încă nu se simţea, nu exista nicio reevaluare a metodelor şi a demersurilor celor mai tradiţionale. Apoi, exact

pentru că n-am încredere în ştiinţele umaniste. Am scris în vremea aceea, în *Anale,* un articol care a stârnit scandal şi care se intitula: „Contestarea ştiinţelor umaniste”.

L’H.: *Atunci, putem scrie istorii, dar nu putem face istorie?*

P.V.: Istorie, în general? Dar ce aţi scrie în ea? Se poate spune că, la un moment dat, oamenii au inventat focul, apoi sunt, într-adevăr, evenimente care marchează o cezură, ca cele din 1789, bineînţeles există schimbări, la scară mică şi la scară mare, evoluţii demografice, nu contest nimic din toate astea. Dar antropologia sau sociologia, considerate ştiinţe? Nu, fiindcă niciun concept folosit în istorie sau în sociologie nu poate fi despărţit de referirea la un fenomen istoric cunoscut. Aşadar, este doar o jumătate de concept: trimite mereu la un eveniment concret şi singular.

În general, lucrurile se petrec aşa: n-aţi studiat cutare perioadă, să zicem mijlocul secolului al III-lea al erei noastre la Palmyra. Aveţi vaga idee că suntem în plină anarhie militară, fără ca fenomenul să vă fi preocupat din cale-afară şi vă spuneţi: trebuie să fie ca în America Latină, un *pronunciamiento*[1] permanent. Dar vă daţi seama că e vorba de cu totul altceva, un fel de anarhie patriotică în care, fiindcă Imperiul este primejduit, cele trei sau patru corpuri de armată nu fac altceva decât să caute un salvator, să-l aleagă,

[1] Actul de asumare ilegală a puterii *(n. tr.).*

să-l socotească nedemn pe cel ales de corpul de armată de-alături, într-un sistem numit monarhia romană. Adică orice cetăţean cumsecade, dacă este bogat şi cunoscut, se poate propune pentru rolul salvatorului în cauză; este ceva intermediar între regimul Ducelui şi cel al lui Napoleon; dacă eroul zilei e învins de barbari, e aruncat la gunoi.

Este o întreagă lume, şi doar cufundându-te complet în ea, încercând să scapi de orice prejudecată, de orice asemuire cu un fenomen cunoscut, poţi scăpa de anacronism.

L'H.: *Ce carte a dumneavoastră preferaţi?*

P.V.: Nu se pot reciti. René Char, într-un text din tinereţe, îşi numea poemele „excremente", roade ale unei experienţe pe care o digerase şi de care nu mai voia să audă. Şi avea mare dreptate! De vreme ce e vorba de un exerciţiu căruia i te dedai ca să te purifici, de vreme ce fiecare frază este o luptă împotriva ideilor stupide care îţi umblau prin minte...

L'H.: *Este scrisul o luptă cu tine însuţi?*

P.V.: Da, o luptă cu toate prostiile anacronice, cu toate amintirile de care eşti plin... Un exerciţiu salutar, care se traduce prin îndepărtarea de orice nelinişte. Când ai făcut o prostie în viaţa ta personală, dacă te aşezi la masa de lucru, dispar şi ruşinea, şi remuşcările. Problema este că-ţi dai repede seama că ce ai scris este la fel de stupid ca ceea ce ai combătut.

L'H.: *Să fie o cochetărie de autor?*

P.V.: Nu, fiindcă vă mărturisesc că există şi rare excepţii, articole în privinţa cărora n-am nicio grijă. Sunt cele în care nu găsesc nicio presupoziţie de genul „înţelepciunea popoarelor". Îmi place mult să scriu, din păcate n-am reuşit niciodată să scriu fie şi o singură poezie. Dumnezeu ştie că nu dorinţa mi-a lipsit.

L'H.: *Ceea ce ne aduce iarăşi la René Char. Ar fi putut el constitui un model?*

P.V.: Sigur că da! Un om care a luptat în Rezistenţă şi a scris şi poezii!

M-aţi întrebat adineauri dacă nu m-am simţit singur în peisajul intelectual al anilor 1970, v-am răspuns că da, dar am omis să adaug că puţin îmi păsa, şi asta nu din înclinarea mea spre provocare — cunosc refrenul:

Foucault era paranoic, Veyne e provocator — nu, din cu totul alt motiv.

Ca să spun drept, nu sufeream că mă simţeam singur, fiindcă mi se părea normal. Am avut întotdeauna impresia, chiar dacă ce spun acum ar putea părea foarte pretenţios, că meseria de istoric vădeşte o profundă analogie cu meseria literară: nu este o activitate ştiinţifică, de echipă; fiecare îşi urmează propriile visuri, la fel de singur ca scriitorul care şi le urmează pe ale lui. Este vorba de o pasiune personală, nu de apartenenţa la o instituţie.

Cu excepţia faptului că visurile acestea trebuie să coincidă cu realitatea trecutului. Ceea ce simt

când scriu este plăcerea pe care o are, cred, un pictor academic, un pictor de istorie când reuşeşte să găsească trăsătura care îl apropie cel mai mult de realitate. Când desenează un nud — ia te uită, vedem aşa, ca din întâmplare, cât de licenţioase sunt motivaţiile scrupulosului şi seriosului istoric al Romei! — şi a izbutit să-i redea exact contururile, e bucuros.

(Convorbiri consemnate de Véronique Sales)

Ce este un roman?[1]

L'HISTOIRE: În vremea extinderii maxime a dominaţiei romane, între secolele I înaintea erei noastre şi al IV-lea după, ce este, de fapt, un roman? Locuitorul unui oraş, al Peninsulei Italice, sau, în general, al Imperiului?

PAUL VEINE: Trebuie amintit mai întâi că, până la Revoluţia Franceză, Roma a rămas un ideal — niciodată un ideal de organizare politică, de vreme ce perioadele ei de anarhie fuseseră la fel de reprezentative precum cele de stabilitate, ci un ideal de forţă, de imperialism, dar şi de civilizaţie. Regii merovingieni n-aveau altă grijă decât imitarea împăratului roman. Chilperic organiza jocuri de circ. În Gallia, când, la un secol după cucerirea romană, se răzvrătesc câţiva nobili, o fac arborând titluri politice — Caesar, Augustus — împrumutate de la romani...

Suntem datori să constatăm că civilizaţia romană — care nu este altceva decât civilizaţia greacă exprimată în limba latină —, apoi cea romano-creştină, a devenit o civilizaţie „mondială". Or acest proces a pornit dintr-un singur oraş, Roma, la început doar cea mai mare dintre cetăţile etrusce, un oraş care, din cauze

[1] Articol apărut în *L'Histoire,* nr. 234, iulie 1999, pp. 8-11 (număr special „Rome, capitale du monde").

necunoscute (nu se pot invoca aici motive geografice), a crescut, atingând dimensiunile întregului bazin mediteraneean. Cu un imperiu al cărui număr de locuitori, enorm pentru acea vreme, ajunsese la 50 sau 100 de milioane; şi un nivel de viaţă care era uneori cel al ţărilor relativ „bogate” din Lumea a Treia actuală: Tunisia, Turcia şi Siria, provinciile cele mai bogate din Antichitate, îşi atinseseră aproape nivelul de viaţă de astăzi, ceea ce este tot atât de enorm.

Totuşi, în alte provincii, cei mulţi erau îmbrăcaţi în zdrenţe, iar casele n-aveau olane. Inegalitatea socială era imensă, ca astăzi în Brazilia... Elite putred de bogate construiesc din banii lor amfiteatre, apeducte, un întreg complex arhitectural impunător, sclipitor şi inutil, la care se rezumă, pentru noi, turiştii, civilizaţia romană.

L’H.: *Inutil?*

P.V.: La ce servea un apeduct? La alimentarea câtorva fântâni şi a băilor publice. Este o cheltuială imensă şi inutilă, comparabilă cu cele destinate catedralelor, în Evul Mediu. Apeductele sunt catedralele romanilor.

L’H.: *Dar sunt şi unul dintre semnele că civilizaţia romană a pătruns într-o zonă câteodată foarte îndepărtată de centru?*

P.V.: Da, a fi cetăţean roman este un semn de recunoaştere. Fiindcă, aşa cum aţi spus, în acest imperiu de dimensiuni maxime există trei categorii de locuitori: cei de la Roma, cei din Italia,

asemănătoare metropolei, şi restul Imperiului, echivalentul coloniilor noastre.

Roma nu se distinge de Italia pentru că este o capitală, ci pentru că este oraşul împăratului, cel care îi serveşte drept vitrină. O şi numeşte, de altfel, „oraşul meu”: nimeni, afară de el, n-are dreptul să construiască acolo monumente, acolo locuieşte, acolo se află înalta administraţie şi înalta nobilime... La Roma, spectacolele sunt mai grandioase decât în alte oraşe, monumentele, mai impunătoare şi mai frumoase. Şi se distribuie gratuit pâine — nu săracilor, celor care ar avea nevoie de ea, nu, se distribuie la întâmplare, de dragul principiului: este un gest simbolic, un semn de forţă din partea puterii politice.

L’H.: *Şi toate acestea, toată această pompă, acest statut special, stârnesc ele în mintea romanului, locuitorul Oraşului, un simţământ de mândrie? Se consideră el mai roman decât ceilalţi?*

P.V.: N-am putea spune asta, căci determinantă este, atât la Roma, cât şi în Imperiu, împărţirea în clase sociale. Există întâi marea aristocraţie, care locuieşte în ceea ce se numea *domus*, de fapt reşedinţe sau palate, şi care trăieşte din venitul moşiilor ei, face afaceri, întreţine clienţi, în sens politic, bineînţeles, stăpâneşte latifundii răspândite în tot Imperiul: o mie sau două de familii, cel mult.

Există apoi ceea ce se numea plebea de mijloc, un fel de *middle class* din Anglia victoriană de la

sfârşitul secolului al XIX-lea, adică o burghezie formată din mari negustori, adesea foarte bogaţi, chiar dacă muncesc ei înşişi, chiar dacă îi întâlneşti personal, în prăvălie, cum erau şi foarte înstăritul Monsieur Jourdain al lui Molière sau César Birotteau, care-şi supraveghează el însuşi lăzile cu marfă — atâta doar că era vorba, cel mai adesea, de amfore...

În sfârşit, exista poporul care muncea, câştigând cât câştigă în zilele noastre clasele cele mai defavorizate din Lumea a Treia, mâncând carne doar la prilejuri importante, îmbrăcat în haine de ocazie, în zdrenţe şi petice, de unde importanţa meseriei de telal: să ne amintim de atenţia acordată, în Evanghelii, veşmântului fără cusături al lui Christos, şeful acesta de sectă care îşi permite să aibă un veşmânt nou-nouţ!

Şi apoi, complet separat, există sclavii: cuvântul denumeşte persoane de cele mai diverse condiţii sociale, între care se pot afla atât ministrul de finanţe al împăratului, cât şi tot felul de slujitori. Un om cu avere medie are întotdeauna unul sau doi sclavi; ei fac parte din mobilier; dacă ieşi, unul merge cu tine, pe celălalt îl încui în casă. Nu au camere: ca să se culce, îşi înghesuie câteva zdrenţe pe podea, în orice cotlon al casei. Au totuşi parte de mărunte compensaţii: mănâncă rămăşiţele marilor banchete. Când stăpânul cheamă musafiri la cină şi, ca să-i dea ospăţului mai mult lustru, pofteşte la masă şi un zeu, porunceşte să se pună bucate în faţa statuetei acelui zeu, care îşi are locul la masă;

noaptea, sclavii mănâncă bucatele: stăpânul închide ochii...

L'H.: *Dar cum ni-i putem închipui pe locuitorii din Imperiu, din afara Romei?*

P.V.: Italia este un roi de oraşe, la o distanţă între ele de cam treizeci de kilometri, adăpostind fiecare între 5 000 şi 30 000 de locuitori, administrate de familiile de vază ale locului, care împodobesc cu monumente cetatea „lor", exact cum îşi împodobea împăratul cetatea „sa", Roma. Familiile acestea trăiesc din venitul de pe pământurile pe care le au, îi storc pe ţărani, trecând pe umerii acestora povara birurilor. Oraşele sunt insuliţe de civilizaţie într-un imens spaţiu ţărănesc. Sunt ciudate oraşele acestea care cuprind aproape numai reşedinţe particulare; la Pompei te întrebi, mirându-te, unde locuiau săracii.

Dăinuiau culturi locale, religii şi diferite limbi în sânul acestei împărţiri fundamentale, la vest — latina, la est — greaca; aceasta este, de altfel, limba internaţională a întregului Imperiu, jucând rolul englezei de astăzi: Cicero sau împăratul Domiţian începeau să vorbească greceşte, în modul cel mai firesc, într-o conversaţie, ca în Rusia, unde, sub vechiul regim, elitele vorbeau franţuzeşte. Totuşi, să nuanţăm: în Egipt se mai ştie limba coptă, în Orientul Apropiat se mai vorbeşte, la ţară, aramaica. În provincii, ţăranii sunt încă afundaţi în vechile civilizaţii indigene — dar, din punct de vedere politic, ei nu contează.

În schimb, pretutindeni, elitele sunt romanizate, adică elenizate. Aristocraţia egipteană, cea pe care o cunoaştem din portretele de la Fayoum, vorbea şi copta, şi greaca, trăia după moda grecească, mergea la gimnazii, dar se îngrijea să fie îngropată conform ritualurilor egiptene... Caracteristice sunt amestecul, suprapunerea, nuanţa.

Şi, lucru remarcabil, cu excepţia evreilor, n-a avut loc nicio răscoală importantă împotriva romanizării: naţionalismul cultural nu s-a transformat niciodată în naţionalism politic sau etnic, ca să reproducem un termen pe care îl citim în toate ziarele... Nu se inventase încă naţiunea, iar faptul că în anumite zone guvernau dinastii străine n-avea nicio importanţă. O stare de spirit favorizată, fără îndoială, de convingerea Imperiului Roman că este singurul stat din lume: împăratul n-are concurent, popoarele care nu i se supun sunt barbare... Imperiul înseamnă civilizaţia. Dar, pe lângă faptul acesta, anumite culturi au „rezistat” mult mai bine decât altele — cea mai senzaţională supravieţuire fiind, bineînţeles, cea din Israel, deşi s-a desfăşurat chiar în Israel o luptă permanentă între cei elenizaţi şi ceilalţi, precum astăzi, în Iran, între occidentalizaţi şi islamişti.

L’H.: *„Naţionalismul cultural” înseamnă că popoarele nu sunt neapărat atrase de modelul roman? Că opun rezistenţă?*

P.V.: Nu, nu opun rezistenţă: naţiunea nu se inventase încă; au conştiinţă etnică, dar nu şi revendicări naţionale. În schimb, nici obiceiurile şi nici măcar dialectul nu li se modifică. Şi nici dinspre partea stăpânilor lor, romanii, nu există o politică de romanizare; Roma nu este deloc interesată să-şi impună pretutindeni propriile valori: imperialismul ei nu vrea altceva decât să controleze perfect Imperiul. Lucru relativ uşor, într-o vreme când inegalitatea economică putea fi, în funcţie de provincii, de unu la doi, dar nu de unu la zece, ca astăzi.

L'H.: Nu se răspândeşte un mod de viaţă roman?

P.V.: Nu ştim de fapt nimic despre viaţa cotidiană a oamenilor. Cum trăia un ţăran din Gallia? Mi-aduc aminte de emoţia pe care am trăit-o când am văzut, la muzeul din Clermont-Ferrand, un petic de pânză, cămaşa unui ţăran gal.

Se vede pe basoreliefuri că portul local se păstrează — doamnele bogate din provincii se gătesc cu asemenea veşminte, în stil folcloric. Mai mult, Roma recuperează şi absoarbe întreg trecutul diverselor popoare, fără ca aceasta să genereze vreun conflict de identitate: un african, chiar şi în timpul Sfântului Augustin, este totodată foarte mândru de a fi roman, adică civilizat, şi foarte mândru de a aparţine aceluiaşi popor ca şi Hannibal, marele general care, la vremea sa, a sfidat puterea Romei. Africanul Apuleius,

bineînţeles complet elenizat — este unul dintre marii scriitori latini —, aminteşte cu mândrie că oraşul său, Utica, a fost întemeiat, în vechime, de fenicieni.

L'H.: *Aşadar, mai ales elitele se împărtăşesc din aceeaşi cultură?*

P.V.: Da. Extrem de rafinată. Şi, lucru de mirare, rafinamentul acesta coexista cu o brutalitate în relaţiile cu oamenii simpli care îţi taie răsuflarea.

Se întâmpla foarte adesea ca, dacă un judecător avea impresia că inculpatul e obraznic, să pună să fie snopit în bătaie, apoi să i se taie capul. Este bine-cunoscut cazul lui Pliniu cel Tânăr, băiatul de familie foarte bună, educat, filozof, care scrie pe un ton smerit că, aflându-se confruntat cu un grup de creştini şi neexistând nicio lege împotriva lor, „dar, cum câţiva au refuzat să-mi răspundă la întrebări, ca să servească drept exemplu, am poruncit să li se taie capul". Mai există şi anecdota, dacă o putem numi aşa, cu omul condamnat la moarte pentru că într-o zi, la circ, în vreme ce împăratul ţinea cu echipa albastră, el o susţinuse pe cea verde, urlând: „Jos albaştrii!" Bineînţeles, a fost condamnat la moarte.

Oamenii aceia trăiau într-o lume în care spectacolul violenţei era anodin. Un fel de aristocraţi ai Renaşterii, dar în stare să se îmbulzească la cele mai cumplite reprezentaţii, aşa cum astăzi, la Kabul, stadionul de fotbal se

umple când au loc execuţii capitale. Gladiatorii nu-i impresionează nici măcar pe romani.

L'H.: *Şi atitudinea aceasta se justifică, din punct de vedere moral, dat fiind că este vorba de inşi consideraţi inferiori, cumva mai puţin umani?*

P.V.: Romanii resimt foarte puternic dreptul de a guverna. Cel care porunceşte face ce vrea, să te indignezi pare cu totul ciudat. Noi ne indignăm când tatăl îl plesneşte pe unul dintre copii sau îl lipseşte de desert? Pentru ei este acelaşi lucru.

L'H.: *Spuneaţi adineauri că civilizaţia romană este civilizaţia greacă exprimată în latină. Să credem că grecii aveau obiceiuri mai puţin sălbatice?*

P.V.: Da, se poate spune că aristocraţia romană a păstrat o tradiţie de brutalitate autoritară care îi aparţine doar ei, pe când rafinamentul este mai degrabă moştenit de la greci.

Da, zeii, genurile literare, ritmurile muzicale, filozofia, retorica, arhitectura: toate acestea le-au învăţat de la greci. Totuşi, şi aici reapare profundul autoritarism roman, cultura grecească pe care şi-au însuşit-o o consideră cultura, pur şi simplu, singura, adevărata — cultura lor.

Au un complex de superioritate, percep elenizarea doar ca pe o modernizare, o adaptare. Complex de superioritate care la ei ascunde, ca întotdeauna, un teribil complex de inferioritate.

Ştiind bine, de fapt, că doar îi maimuţăresc pe greci, se prefac că-i dispreţuiesc, că n-au

încredere în ei, că-i ţin la distanţă. Ca să poţi fi, într-o bună zi, împărat, mai bine te naşti libian, dalmat sau arab decât grec: un libian sau un arab este „romanizat”, a devenit roman, pe când grecul a rămas grec, în ciuda oricărei schimbări, tot străin este... Niciun împărat, niciun uzurpator roman nu este de origine elenă.

Grecii le-o întorc cu prisosinţă. Orice aristocrat roman l-a citit pe Homer în greacă, pe câtă vreme niciun grec n-a citit literatura latină: Plutarh vorbeşte despre Cicero cu un dispreţ afectat. Grecii sunt neclintiţi; în anul 400 încă mai spun: „Noi, grecii, voi, romanii”, cu cea mai mare desconsiderare; cucerirea nu au putut-o accepta niciodată — de unde Imperiul Bizantin, triumful grecilor, rămaşi singuri când barbarii au năruit Vestul, jumătatea lumii care vorbea latina.

L’H.: *Să continuăm comparaţia între cele două civilizaţii din Antichitate. Era mai bine să fii femeie în Grecia, sau la Roma?*

P.V.: La Roma, fără nicio îndoială. Pe toată scara socială, de sus până jos, sunt frecvente divorţurile, iar femeile divorţează tot atât de des cât bărbaţii. Un poet satiric ne vorbeşte despre o femeie din „plebea mijlocie”, adică relativ bogată, care stă la îndoială: n-ar fi mai bine să divorţeze de măcelar ca să trăiască cu brutarul? La Roma nu există gineceu, ca în Grecia. Femeile ies din casă fără să ceară voie bărbatului lor, iar la cinele particulare sunt invitaţi împreună domnul şi

doamna, pe câtă vreme în Grecia numai domnul era poftit.

L'H.: *Este societatea romană una metisată?*

P.V.: Şi da, şi nu. Cam ca Brazilia colonială. Orice stăpân roman se culcă cu sclavele lui, casa îi este plină de copii astfel concepuţi, dar nu se vorbeşte despre asta, graniţa dintre sclavi şi oamenii liberi este de netrecut şi obligatoriu invizibilă. Nu trebuie să se ştie şi să se creadă că stăpânul şi-a populat casa cu propriile progenituri.

L'H.: *Dar sunt copiii aceştia eliberaţi?*

P.V.: Da. Şi nu există excepţii generate de vreo prejudecată rasială. În schimb, poate exista xenofobie: cum am spus, grecii nu sunt deloc iubiţi, mereu li se reproşează câte ceva.

L'H.: *Deci, rasism — nu, dar o mică doză de xenofobie. De fapt, au adus romanii ceva nou în imaginea despre lume a grecilor*: *noţiunea de universalitate?*

P.V.: Nu prea văd în ce privinţă. Desigur, ei nu cunosc monoteismul exclusivist, dar la vremea aceea niciun popor din lume, afară de evrei, nu-l cunoaşte. Abia mult mai târziu au apărut monoteismele doctrinare, sau naţionale. În Imperiul Roman din primele secole se mai crede încă, dimpotrivă, că zeii orişicui sunt adevăraţi. Cele mai multe *ex-voto*-uri descoperite în Gallia şi închinate zeilor locali provin de la romani aflaţi în trecere. Când vine la Paris un şef de stat străin,

depune o jerbă la Arcul de Triumf. Când este trimis un oficial roman în provincia Belgica, el are grijă să depună un *ex-voto* pentru zeii autohtoni — este mai prudent aşa, probabil tocmai zeii aceştia fac legea prin partea locului. Şi-apoi este întotdeauna interesant, e ca atunci când recurgi la un remediu exotic care se poate dovedi mai folositor. Dar să deducem de aici că exista un universalism de gândire sau de comportare la romani ar însemna să mergem prea departe!

Vă amintesc mai întâi acea linie de demarcaţie între om liber şi sclav şi, de asemenea, în sânul celor liberi, între oamenii de bine şi cei neînsemnaţi, *honestiores* şi *humiliores*; un *honestior* nu poate fi pus la cazne, ars de viu, luat la bătaie, pe când *humiliores,* da. Iar prăpastia aceasta socială este consacrată de drept. Pe plan internaţional, Roma se consideră singurul stat din lume.

Împăratul este singurul învestit cu această calitate: nu are omologi străini; nu are nici ministru de externe. În afara Romei, nu există decât barbari.

L'H.: *De ce doresc locuitorii din provincii să adere la acest model? De ce vor să fie cetăţeni romani?*

P.V.: Fiindcă acest statut le deschidea calea către cariera politică, era condiţia *sine qua non* de acces la ea.

Şi din snobism, acelaşi care îi determinase pe romani să se elenizeze, din dorinţa de a se afla de

partea stăpânilor — o trăsătură umană destul de banală.

L'H.: *Ca un fel de colaboraţionism?*

P.V.: Exact aşa! Expresia este folosită, textual, de Aelius Aristides, care, în *Elogiul Romei*, spune: voi, romanii, vă păstraţi imperiul pentru că vă purtaţi cum se cuvine cu oamenii de bine, iar ei devin colaboratorii voştri! Îi felicită pentru iscusinţa lor. Dinspre partea „provincialilor", pare uneori cam naiv zelul cu care îi imită pe „ocupanţi". Când devin cetăţeni romani, grecii se grăbesc să sărbătorească Saturnaliile, să poarte togă.

L'H.: *Mai este astăzi Occidentul îndatorat în vreo privinţă Romei?*

P.V.: Deloc! Pentru că a avut loc revoluţia creştină, acea transformare radicală a eului adusă de creştinism. Există în civilizaţia antică un fel de naivitate, sunt prea puţin psihologi, au o interioritate cam simpluţă. Moartea nu înseamnă nimic pentru că dacă eşti viu nu eşti mort, iar dacă eşti mort nu ştii că ai murit... Ce simţ psihologic redus! Sfântul Augustin ne dezvăluie, dintr-odată, de zece ori mai mult despre sufletul omului — ambivalenţa sentimentelor, culpabilitatea, toate aceste trăiri echivoce... Romanii n-au nicio înclinare spre introspecţie, au idei rudimentare şi sumare despre comportamentele umane. Stoicismul este un dogmatism cam lipsit de subtilitate.

L'H.: *Nu vă consideraţi un roman pierdut în lumea noastră?*

P.V.: Nu, nu, nu, absolut deloc! Ce-mi place în religia lor este familiaritatea cu zeii. Atmosfera creştină mi se pare apăsătoare: această instituţie bisericească menită să conducă sufletele, cine iubeşte bine pedepseşte bine, şi apoi dragostea, dictatura care se justifică prin dorinţa de a-i aduce mântuire aproapelui tău fie şi cu forţa... Relaţia aceasta de dependenţă, care mai pretinde şi recunoştinţă; modelul de viaţă patriarhal: Tatăl, mama, fratele, fiul...

Trebuie să apreciem dimensiunea extraordinarei originalităţi a relaţiei creştinilor cu Dumnezeul lor. Ea este cea care — şi nu „morala creştină" (fie-mi permis să spun, morala orişicui: să nu ucizi, să nu furi, să fii uman şi blând, toate acestea le propovăduiseră mai înainte şi păgânii) — a transformat istoria şi, în mare, a ameliorat-o, trebuie să recunoaştem. De asemenea, cum să spun? a făcut-o mai învăţată, mai rafinată. Avem mult mai multe idei decât avea vechea lume a romanilor.

(Convorbiri consemnate de Véronique Sales)

Ce mai rămâne din Roma[1]

L'HISTOIRE: Paul Veyne, dominaţia Romei asupra Mării Mediterane a durat cinci secole, de la cuceririle din timpul Republicii, începând cu secolul al III-lea înaintea erei noastre, până la prăbuşirea Imperiului, în secolul al V-lea. Hegemonia politică a fost ea însoţită de o hegemonie culturală?

PAUL VEYNE: Să definim întâi subiectul discuţiei noastre: în tot răstimpul hegemoniei politice, civilizaţia romană, în sensul propriu, abia dacă există. Civilizaţia pe care o evocăm este elenistică, iar acesteia i s-au adăugat anumite contribuţii romane. Medicina, filozofia, matematica, retorica sunt greceşti; monumentele, jocurile din arenă şi dreptul sunt romane.

Avem deci de-a face cu o civilizaţie greco-romană; dualitate remarcabil ilustrată de faptul că în partea de răsărit a Imperiului se vorbeşte greceşte, iar în cea de apus — latineşte. Cucerirea armată a permis extinderea acestei influenţe spre interiorul teritoriilor, pornind de la bazinul mediteraneean; încet-încet s-au construit amfiteatre în Gallia şi în Hispania, în vreme ce aceleaşi principii de arhitectură pătrundeau în

[1] Articol apărut în *L'Histoire,* nr. 157, iulie 1992, pp. 92-96.

Turcia, în Egipt şi în Siria, iar moravurile se amestecau.

L'H.: *Cum s-a petrecut această difuzare a culturii romane?*

P.V.: Triburile din centrul Turciei şi al Galliei, de pildă, adoptă în chip firesc civilizaţia greco-romană, pentru că îi atrage. Fenomenul se petrece paşnic şi nu are nimic comun cu ceea ce epoca noastră a cunoscut sub numele de colonizare.

Faptul are trei explicaţii: mai întâi, nu există o reală diferenţă de venituri între un roman din Italia şi un celt din Gallia; între nivelul de viaţă al unuia şi al celuilalt raportul este de la simplu la dublu, nu mai mult, pe când între un elveţian şi un chinez, de exemplu, diferenţa de venit este de la unu la o sută. Cultura greco-romană este deci la îndemâna oricui. În al doilea rând, în Antichitate nu exista naţionalismul pe care îl cunoaştem astăzi şi care a apărut în secolul al XIX-lea. Roma stăpânea Gallia, sau Africa, cu zece mii de soldaţi; deci lipsesc conflictele de interes sau de apartenenţă. În sfârşit, religia, contrar — iarăşi — situaţiei de astăzi, nu era semnul naţionalităţii. Un celt credea sincer că zeul său, Taranis, este acelaşi cu Iupiter al romanilor, pretutindeni zeii locali au dăinuit. În Africa de Nord, toată lumea l-a adoptat pe Saturn al romanilor pentru că semăna cu o veche divinitate punică. Dar mă îndoiesc că azi musulmanii şi creştinii ar putea cădea de

acord că Allah şi Dumnezeu sunt una şi aceeaşi divinitate.

L'H.: *Deci n-a existat rezistenţă faţă de dominaţia romană, contrar frecventelor afirmaţii în acest sens?*

P.V.: Niciodată. Ştiu prea bine că acum treizeci de ani — ne aflam în plin război algerian — era potrivit să vorbeşti despre rezistenţele indigene, dar asemenea afirmaţii n-au niciun temei. Cultura greco-romană pătrunde pretutindeni, dar nu la fel de uşor; bineînţeles, ajunge mai repede în oraşe decât la ţară. Şi vedem peste tot stând alături elementele importate şi cele locale: astfel, la Palmyra coexistă fără conflict arhitectura greco-romană şi sculptura orientală. În Egipt, orăşenii avuţi nu prea ştiau nici ei dacă sunt mai mult egipteni sau mai mult greci: numele lor apar când într-o limbă, când într-alta. La fel cu lecturile lor: în biblioteci textele în coptă se învecinează cu cele în greacă. Fuziunea este totală.

L'H.: *Acest amestec cultural s-a produs la fel de uşor şi în partea de vest a Imperiului?*

P.V.: Da, sigur. Împăraţii din dinastia Antonină, care au domnit după Flavieni, din 96 până în 192 (Traian, Hadrian, Marcus Aurelius...), erau originari din Hispania. Dar erau ei urmaşii unor colonişti romani împământeniţi acolo, sau ai unor indigeni? Nu ştim; şi lucrul acesta ne preocupă, pe câtă vreme romanii nici nu şi-au pus vreodată

întrebarea. Căci pentru ei deosebirea n-avea niciun sens.

L'H.: *Civilizaţia romană înseamnă şi răspândirea unor produse, a unor tehnici...*

P.V.: Bineînţeles, şi aceasta este o cale de modelare a peisajului pe toate ţărmurile Mediteranei: viţa-de-vie a ajuns în Gallia prin intermediul romanilor cuceritori. Şi măslinul în Spania, atunci când familiile bogate din peninsulă au hotărât să se lanseze într-o cultivare speculativă şi să-şi exporte uleiul, prin Tarragona şi Valencia, până la Roma. Iar tehnicile, fie ele agricole sau meşteşugăreşti, s-au răspândit într-adevăr pretutindeni. Putem vorbi, de asemenea, despre medicină, greacă desigur, care s-a transmis în tot bazinul mediteraneean. În Gallia s-au găsit o mulţime de instrumente de oculist fabricate în Grecia. Şi, revenind la arhitectură, foarte de timpuriu s-a constituit un fel de organizare internaţională a atelierelor: cum am văzut, era un amestec grec şi roman, care la rândul lui a evoluat în contact cu realităţile şi tradiţiile locale.

L'H.: *Aţi spus că civilizaţia romană cuprinde şi dreptul. Le-a impus Roma civilizaţiilor dominate o legislaţie specială, sau, şi în această privinţă, asimilarea a fost progresivă?*

P.V.: Magistraţii romani au acţionat peste tot cu aceeaşi prudenţă: un judecător roman, în Syria, respecta dreptul indigen, dar obliga părţile

prezente în proces să se supună procedurii romane. Acelaşi lucru în Occident: guvernatorul Belgiei aplica cutuma, dar cerea să se respecte procedurile romane. În consecinţă, dreptul roman s-a răspândit de la sine, pentru că era mai eficient. De altfel, dinastiile germanice vor păstra, după căderea Imperiului, Codul theodosian, redactat între anii 435 şi 438, care reunea constituţiile imperiale promulgate începând din 312.

L'H.: *Imperiul Roman din Occident a cedat, în 476, în faţa asaltului barbarilor. Nu era însă şi o consecinţă a ceea ce s-a numit decăderea civilizaţiei romane?*

P.V.: Nu, deloc! Civilizaţia aceasta era, în secolul al V-lea, înfloritoare. Nu exista, cum s-a spus, scădere demografică. Nu exista o conştiinţă a decăderii, nu exista nicio aspiraţie spre altceva. Barbarii năvălitori n-au fost niciodată primiţi cu bucurie, dimpotrivă: era sfârşitul lumii.

L'H.: *Creştinismul triumfător nu introdusese el oare în sânul Imperiului un fel de ferment de descompunere?*

P.V.: Sigur că nu. Toate populaţiile Imperiului erau pe atunci strânse în jurul creştinismului, care incarna civilizaţia romană. Preoţii, credincioşii, bisericile reprezentau Imperiul Roman. Creştinii erau la putere, Roma asuma în chipul cel mai firesc funcţia de capitală politică şi, totodată, pe cea de capitală religioasă. N-a existat ruptură. N-a

existat nici, cum s-a pretins, o trădare a creştinilor care i-ar fi chemat, cu dorinţele lor, pe năvălitorii barbari. Căci pentru ei barbarii aceştia arieni erau mai rău decât păgâni: erau eretici. Aşa că rigiditatea ascetică a câtorva nu reprezintă, în niciun caz, spiritul întregii Biserici. Sigur, a existat o celebră excepţie, dar este doar o excepţie: cea a lui Salvianus din Marsilia, preotul care a denunţat corupţia moravurilor concetăţenilor săi şi a pretins că barbarii aveau toate virtuţile: Dumnezeu îi trimisese, fiindcă excesul de civilizaţie îi corupea pe oameni. Astea sunt plăsmuiri de un moralism exacerbat: barbarii sunt mai buni fiindcă se hrănesc cu carne crudă. Este mitul bunului sălbatic, o formă premergătoare a exaltării Lumii a Treia. De aici nu putem trage concluzia că Imperiul ar fi pierit în urma unei descompuneri interne. A fost luat cu asalt.

L'H.: *Ce moştenire a lăsat el popoarelor cucerite?*

P.V.: Să luăm exemplul relativei omogenităţi a peisajului urban, despre care vorbeam adineauri: în Evul Mediu, a dispărut. De ce? Pentru că atunci Mediterana a fost împărţită între Orient şi Occident, adică între islamism şi creştinism. Oraşele romane au dăinuit în Occident, dar au dispărut în Orient. De asemenea, latina şi greaca s-au menţinut pretutindeni în teritoriul creştin, dar araba, limbă a religiei, limba Coranului, le-a izgonit din întreg teritoriul musulman. Bineînţeles, există anumite trăsături romane păstrate pe

pământ islamic, fiindcă toate civilizaţiile preindustriale se aseamănă: băile romane au dat hamamurile, care se întâlnesc în toate ţările arabe. Dar, în general, cred că putem trasa o graniţă între ceea ce dăinuie din lumea romană în jurul Mediteranei şi ceea ce a dispărut spunând că este vorba de o graniţă religioasă.

L'H.: *Care n-a fost niciodată trecută?*

P.V.: Ba da, bineînţeles. Dăinuie în Europa segmente întregi, masive, din civilizaţia greco-romană, cum ar fi instituţiile de stat, sau Codul theodosian, care reprezintă dreptul public, o operă uriaşă. Şi apoi vestigii, uriaşe şi ele, pentru că au dat naştere întregii filozofii occidentale, deşi s-au transmis prin canale minuscule, prin reţele foarte subţiri, impalpabile.

Mă gândesc la micul grup de erudiţi din Damasc care s-au apucat să-l traducă pe Aristotel, ale cărui manuscrise ajunseseră până la ei, aşa cum se traducea pe atunci orice tratat utilitar, fie el de magie, de astrologie sau de medicină, din greacă în siriană sau în ebraică, şi apoi în arabă. Aceste traduceri arabe au ajuns în Occident, dar pe ascuns, fiindcă interesul pentru filozofia greacă era prost văzut de autorităţile musulmane. Aici au ajuns în mâinile unui număr la fel de mic de cărturari, cel mult vreo sută, şi aşa a luat naştere scolastica, opera imensă a Sfântului Toma din Aquino şi edificiul metafizicii moderne, până la Heidegger. Toate acestea, ivite în micul perimetru din jurul Sorbonei, între rue du Foirre şi rue

Maître-Albert, veniseră de-a dreptul din Grecia, dar trecute prin Orient şi îmbogăţite de Orient.

(Convorbiri consemnate de Véronique Sales)

Păgânii şi zeii lor[1]

Când lumea greco-romană a devenit creştină, din păgână cum era, a avut loc o triplă schimbare. Un regim de „partid unic” cu „centralism democratic”, anume Biserica, s-a substituit „întreprinderii libere” a păgânismului, unde fiecare întemeia ce templu voia şi propovăduia zeul inventat de el, aşa cum ai deschide un han sau ai lansa un nou produs. De altfel, zeul creştin era un zeu gelos, care a înlocuit pluralismul păgân cu propria sa monarhie. Dar mai senzaţională a fost cea de-a treia schimbare: între ceea ce creştinii, evreii şi musulmanii, adică religiile Cărţii, înţeleg prin „zeu” şi ceea ce înţelegeau păgânii, doar denumirea este comună.

Zeul celor trei religii ale Cărţii este o fiinţă gigantică şi eternă, exterioară şi infinit superioară lumii, pe care de altfel el a creat-o. Pe când zeii păgâni făceau parte din lume, care exista dintotdeauna. Mai exact, zeii erau una dintre cele trei rase sau specii vii care populau lumea: trăiau aici animalele, fiinţe muritoare lipsite de raţiune; oamenii, fiinţe raţionale şi muritoare, şi zeii, raţionali şi nemuritori. Se dezbătea întrebarea dacă există o specie intermediară între oameni şi zei: cea a eroilor — născuţi din dragostea unui zeu

[1] Articol apărut în *L’Histoire,* nr. 55, aprilie 1983, pp. 18–25.

cu o făptură umană —, a daimonilor şi a geniilor de tot felul, mici fiinţe feerice mai degrabă decât personaje divine.

Între locuitorii lumii, atât zei, cât şi oameni, relaţiile erau asemănătoare celor dintre două popoare sau două specii vii. Între cetatea romană şi zeii pe care alesese ea să-i cinstească domnea sau nu domnea înţelegerea cordială, după împrejurări *(pax deorum)*. Este destul un singur fapt pentru a arăta în ce măsură zeii sunt văzuţi ca o faună: orice zeu este fie bărbat, fie femeie. Se întâmpla uneori ca un om să primească ajutor de la un zeu pe care nu reuşise să-l identifice. Când îi mulţumea acestui zeu necunoscut, credinciosul avea grijă să-i spună „Oricine ai fi, zeu sau zeiţă". Ca orice persoană, zeii au nume şi ţin la el. Dacă nu li se cunoaşte numele preferat, se va zice: „O, tu, Bacchus, sau cu orice alt nume ai vrea să fii numit".

Rămâne de explicat un mic mister: nimeni nu vede niciodată, sau aproape niciodată, fauna aceasta divină. Ceea ce înseamnă că zeii se ascund de privirile oamenilor, aşa cum fac licornele sau atotputernicii în palatele lor. Zeilor acestora invizibili în care credea poporul de rând, gânditori cu nimic mai prejos decât Platon şi Aristotel şi care îşi făuriseră o religie de intelectuali, le opuneau zeii lor veritabili, foarte vizibili: astrele, sferice şi albe de lumină, pe care le vedem pe bolta cerului şi a căror mişcare circulară, ordonată ca cea a unui orologiu, constituie dovada unui geniu mult superior

oamenilor şi întregii acestei lumi a noastre, unde totul se petrece fără vreo regulă şi la întâmplare.

Fauna invizibilă

Nu este mai puţin adevărat că zeii-aştri ai lui Platon sunt tot atât de mulţi şi de concreţi cât zeii cu chip omenesc ai păgânismului popular. Ca şi aceştia, zeii-aştri fac parte din lume, întocmai ca oamenii sau plantele. Ghicim ce s-a întâmplat: Platon nu mai putea lua în serios zeii antropomorfi, dar nu era încă în stare să reteze problema de la rădăcină. În loc să-şi spună: „Zeii sunt o falsă problemă”, şi-a spus: „Zeii în care crede poporul nu pot fi cei buni, dar există sigur un sâmbure de adevăr în credinţa în zei”. Şi-atunci s-a apucat să dreagă păgânismul construindu-i o versiune mai „ştiinţifică” şi să-i acorde credinţei populare o interpretare mai inteligentă decât cuprindea ea. Dacă atitudinea unui filozof atât de mare a fost aşa de docilă, ne putem uşor da seama că ceilalţi gânditori şi scriitori s-au îndoit şi mai puţin de existenţa zeilor. Cu toţii vor încerca să salveze religia populară făurindu-i versiuni mai credibile. Procesul va dura o mie de ani: de la cele cinci secole dinaintea erei noastre la cele cinci de după începutul ei, găsim, la nivelul inferior, religia populară, iar la cel superior, diversele ei raţionalizări datorate intelectualilor.

De vreme ce zeii sunt o faună şi nu exista nici Biserică, nici Dumnezeu gelos, înseamnă că toţi zeii sunt adevăraţi, chiar cei ai popoarelor străine. Două posibilităţi: fie străinii au cunoştinţă de anumiţi zei de a căror existenţă greco-romanii încă nu auziseră, fie străinii se închină unor zei deja ştiuţi, dar le traduc numele în limba lor: Iupiter este Iupiter orişiunde, aşa cum leul este pretutindeni leu. Doar că pe Iupiter îl cheamă Zeus în greacă, Taranis în galică şi Iaô în ebraică. Numele zeilor se traduc dintr-o limbă în alta ca şi numele comune. Credinţa în realitatea zeilor străini nu înceta decât dacă aceştia erau din cale-afară de ridicoli, plăsmuiri ale unei inacceptabile naivităţi, precum zeii cu trup de animal veneraţi în Egipt. Lumea antică a vieţuit într-o toleranţă universală, comparabilă cu cea a sectelor hinduiste una faţă de alta. Evreii şi creştinii vor face scandal nu pentru că aveau un zeu propriu, ci pentru că îi negau, sau mai degrabă îi dispreţuiau, pe zeii tuturor celorlalţi.

Erau oare buni zeii aceştia, ori puţin le păsa de orice morală divină sau omenească? Să facem întâi o diferenţiere, pe cât de capitală, pe atât de ignorată. Când se zicea, la plural, „zeii”, era una: se credea, sau exista dorinţa de a se crede, că, de exemplu, „zeii” îi pedepsesc, mai curând sau mai târziu, pe cei răi. Dar când se numeşte, în mod special, un zeu anume? Desigur, orice zeu e puternic. Dar este el şi virtuos? Nici mai mult, nici mai puţin decât oamenii: potrivit. Implicit, fiecare credincios îi evalua exact ca pe sine însuşi: unul îi

va implora, altul va încerca să le cumpere favorurile, al treilea le va cere dreptate, cu toată încrederea. Dar, în mare, de vreme ce zeii sunt puternici, deci demni de venerare, sunt mai degrabă de partea virtuţii. De fapt, seamănă cu aristocraţii: un senior are slăbiciuni şi capricii nedrepte, dar, dacă ar fi cu adevărat corupt, n-ar mai fi senior. Sunt zeii fiinţe care ajută, fiinţe providenţiale? Nu întotdeauna, dar cel mai adesea, da: un senior care nu te ocroteşte n-ar mai fi un autentic senior. Deosebirea morală este o componentă esenţială a oricărei diferenţieri. Fără a fi un înger, ducesa de Guermantes avea un anume parfum de virtute.

De vreme ce sunt personaje puternice, zeii aşteaptă să fie onoraţi şi îi evaluează pe muritori în funcţie de respectul pe care li-l arată: „Oamenii superiori altora sunt, în ochii oamenilor, cei care le fac bine semenilor lor; din perspectiva zeilor, sunt cei pioşi şi zeloşi faţă de zei”, scrie un contemporan al lui Platon. Aşa încât oamenii îi „onorează” pe zei întocmai ca pe cei puternici: greco-romanii nu prea fac distincţia între „cult” şi „onorare”, iar omagiile închinate zeilor şi cele adresate unor muritori poartă acelaşi nume, *timân,* respectiv *colere.*

„Cinste zeilor!”

Căci ideea de dependenţă implicată în adoraţia creştină nu apăruse. Oamenii nu îi slujesc pe zei:

specia lor există pentru ea însăşi şi dăinuie prin ea însăşi; zeii, acea putere străină, ar putea-o distruge; este deci prudent şi corect să le dai ascultare şi să-i cinsteşti, de vreme ce ei sunt stăpânii. Dar modele nu sunt: a imita divinitatea este, pentru antici, un act de orgoliu care îi irită pe zei, afară de cazul în care muritorul este el însuşi atât de „divin” — adică supraomenesc —, încât imitarea este, din partea lui, o dovadă de măreţie sufletească. Astfel că Alexandru cel Mare îşi va putea permite să imite campania de război a lui Bacchus în India. Va fi nevoie de metamorfoza creştină pentru ca imitarea Mântuitorului să devină umilinţă şi chintesenţă a tuturor virtuţilor.

Rămâne de văzut dacă această putere străină binevoieşte să se ocupe de oameni: subiectul se dezbătea asiduu între sceptici şi credincioşi. Epicur, duşmanul „superstiţiei” (adică, în sensul antic al cuvântului, al spaimei nevrotice de zei), considera că fauna divină nu este rea: nu vrea răul oamenilor, care îi sunt indiferenţi, şi, în sensul acesta, le este „binevoitoare” în neutralitatea ei. Dar Epicur este doar unul dintre ateii despre care vom vorbi. Lumea, în general, înclina să creadă că zeii sunt „providenţiali”, ceea ce nu însemna că ei conduc cosmosul sau istoria, ci că se preocupă de mersul treburilor omeneşti: în timp ce mersul lumii se desfăşura după legile lui, zeii le dădeau cu plăcere oamenilor o mână de ajutor, mai ales anunţându-le viitorul, prin intermediul divinaţiei. La drept vorbind, vestindu-i pe oameni că ceea ce

întreprind are sau nu sorţi de izbândă, zeii le anunţă mai puţin ce urmează să se întâmple, cât dorinţa lor ca oamenii să întreprindă un anume lucru sau să n-o facă: cele două idei sunt echivalente, de vreme ce zeii vor zădărnici iniţiativele care nu le sunt pe plac. Căci se face greu deosebirea între anunţarea unei întâmplări viitoare şi dorinţa ca ea să se înfăptuiască, şi de aceea vestitorii de nenorociri sunt socotiţi răspunzători de relele pe care le-au prezis.

Totuşi, anumiţi filozofi aveau despre providenţă o concepţie mai cuprinzătoare.[1]Pentru stoici, cosmosul, această fiinţă divină, organizează în folosul oamenilor întreaga natură, „belşugul de lucruri pe care căldura aerului şi rodnicia pământului ni-l dăruiesc”. Stoicii nu uită însă să adauge că rolul providenţei cosmice este şi acela de a-i lăsa pe oameni să ghicească viitorul. Epicur, duşmanul providenţei, nega deopotrivă şi divinaţia, şi finalismul. Marea problemă a „ateismului” antic n-a fost să ştie dacă rasa zeilor există, ci dacă îi pasă de oameni, iar întrebarea se limita de obicei la a afla dacă divinaţia este o realitate sau o închipuire.

Pe scurt, stoicii, pe de o parte, oferă o versiune mai „ştiinţifică” a credinţelor populare, iar pe de alta cred că mersul lumii este providenţial. Dar vom vedea mai departe, vorbind despre pluralul colectiv „zeii”, că, de fapt, şi poporul credea că există providenţă şi că nu trebuie să dispere.

---

[1] *Cf.* Paul Veyne, „La Providence stoïcienne intervient-elle dans l’Histoire?”, *Latomus,* t. XLIX, 1990, pp. 553–574.

Şi în altă chestiune fundamentală stoicii se mulţumesc să prelucreze subtil credinţa populară: zeii fac parte din cosmosul divin care, periodic, este distrus de o catastrofă — Marele Incendiu —, dar renaşte imediat, în mod providenţial. Or şi poporul socotea că, de vreme ce sunt doar o parte a lumii, zeii ar dispărea împreună cu celelalte fiinţe în cazul unei catastrofe cosmice. Degeaba sunt nemuritori, nu i-ar putea supravieţui nici ei, cum nu pot nici flora, nici fauna. Locuitorii Pompeiului au crezut că asta se întâmplă în momentul erupţiei Vezuviului, în anul 79: „mulţi înălţau mâinile către zei", căci acesta este gestul cel mai obişnuit al rugăciunii antice; „dar alţii, mai mulţi, afirmau că deja nu mai există zei, că acea noapte va fi veşnică şi cea de pe urmă a lumii întregi". Sfârşitul lumii, care dovedeşte puterea Dumnezeului creator al creştinilor, avea să fie sfârşitul zeilor păgâni.

Stoici şi epicurei

În lumea greco-romană, ca şi în China antică, existau secte „filozofice" care jucau rolul afectiv pe care la moderni îl joacă religia. Puteai fi stoic sau epicureu aşa cum, la noi, poţi fi creştin practicant sau marxist militant.

Aceste secte filozofice nu aveau în comun cu filozofia modernilor decât numele. Erau învăţături de fericire individuală; nu îşi propuneau deloc să predice binele şi să explice adevărul din simplă curiozitate.

Cele două secte principale, epicureismul şi stoicismul, susţineau că, pentru a dobândi fericirea, trebuie să-ţi elimini dorinţele zadarnice ca să te poţi sustrage loviturilor Soartei şi, de asemenea, să te convingi că moartea nu înseamnă nimic.

Stoicismul antic nu are în comun cu cel al modernilor decât numele: a fost un curent nonconformist, care îl sfătuia pe

înţelept să se sinucidă în cazul în care consideră că nu mai poate duce o viaţă autonomă în lumea de aici. Cât despre epicureism, el îi învăţa pe adepţi să nu se teamă de moarte, să trăiască hrănindu-se cu prietenie şi cu apă rece şi să se socotească datori socialmente numai faţă de prieteni. Ideile acestea reprezintă cumva contrariul epicureismului în sens modem sau stoicismului conform lui Alfred de Vigny.[1]

Iată-ne ajunşi în punctul capital. În vederea demonstraţiei noastre, să desenăm pe tablă un cerc care va reprezenta lumea aşa cum o înţelege creştinismul: dată fiind importanţa lui, omul va ocupa fără îndoială jumătate din cerc. Dar Dumnezeu? El este atât de măreţ şi de sublim, încât va rămâne mult deasupra tablei. Ne vom mărgini să desenăm, plecând din cerc, o săgeată îndreptată în sus şi vom pune alături semnul infinitului. Să trecem acum la lumea văzută de păgânism: să desenăm un pătrat împărţit în patru zone orizontale, un fel de scară cu patru trepte. Zona inferioară va reprezenta lumea neînsufleţită, sau mai degrabă nemişcată: pietre şi plante; zona a doua va fi pentru animale; penultima treaptă, pentru oameni; treapta cea mai de sus va fi cea a zeilor. Consecinţa: trecerea de la zei la oameni este o simplă chestiune de treaptă. Ca să devii zeu nu trebuie să te avânţi departe, în afara lumii: zeii se află imediat deasupra oamenilor, pe scara locuitorilor universului. Se poate spune, cu îndreptăţire, că zeul nu este decât un supraom. De aceea, în latină sau în greacă, este adesea bine-venită traducerea cuvântului „divin” prin

[1] Text apărut în *L'Histoire,* nr. 55, aprilie 1983, p. 18.

„supraomenesc”. Vom înţelege astfel multe lucruri.

Umorul şi sacrul

Înţelegem de ce, pornind chiar din zorii filozofiei greceşti, lumea este calificată drept divină: se întâmplă în ea fenomene pe care omul n-ar fi capabil să le provoace, cu toată ingeniozitatea lui. De ce oare acceptă atât de uşor filozofii platonicieni şi stoici ideea că astrele sau soarele sunt divinităţi? „Când vezi ce e în stare să facă soarele”, focul acesta care încălzeşte totul şi conduce mişcările cereşti, „îl aşezi în rândul zeilor”, căci puterea şi perfecţiunea lui sunt supraomeneşti. Înţelegem şi de ce au putut fi divinizaţi regii elenistici şi împăraţii romani; a-i trata drept zei era o hiperbolă, un simplu exces de limbaj, dar nu o absurditate: se sărea o treaptă, nu se tindea spre infinit. De ce oare i-au putut califica adepţii lor pe Epicur şi pe alţi oameni importanţi drept fiinţe divine? Pentru că făcuseră dovada unei inteligenţe mai mult decât omeneşti şi a ceea ce numim geniu în propria noastră mitologie. Adjectivul *divinus* însoţit de „oarecum” sau de alt corectiv însemna „genial”, „superior”, fără nicio nuanţă sacră. În sfârşit, înţelegem de ce stoicii şi epicureii şi-au putut propune să devină, sub numele de înţelepţi, egalii muritori ai zeilor; după ei, oamenii, făpturile acestea dotate, în principiu, cu raţiune, sunt totuşi, cu toţii, şi

nebuni, de pe urma unui accident de creştere: stoicii îi învaţă să dreagă acest accident, explicându-le supraomenescul... Tot asta va spune şi Nietzsche, impregnat cum era de cultură elină.

Se vede ce imagine pozitivă, mai mult biologică decât metafizică, aveau greco-romanii despre zei. În treacăt fie spus, ea este cea care explică umorul lor în privinţa sacrului, care pe moderni îi stânjeneşte, gluma lor pe seama zeilor, sau mai degrabă în legătură cu zeii. Când poetul comic Aristofan, adoptând atitudinea populară faţă de divin, ia în râs lăcomia şi furtişagurile zeului Hermes, nu de Hermes îşi bate joc, ci mai degrabă de pofta necumpătată de mâncare şi de urmările ei bine cunoscute. În pofida autorităţii lui Nilsson *(cf. Orientare bibliografică,* p. 193), pe Aristofan nu l-au luminat învăţăturile sofiştilor, duşmanii moralei religioase. Pentru el şi pentru concetăţenii lui, zeii îşi au obiceiurile şi ciudăţeniile de care te poţi amuza, cum te amuzi de toanele străinilor puternici, destul de bogaţi ca să-şi poată permite orice. Când se făceau glume pe seama nenumăratelor iubite ale marelui Iupiter, se proceda exact cum procedau supuşii bunului rege Henric al IV-lea care vorbeau cu veselie despre iubirile regelui lor, faţă de care nutreau totuşi un respect şi o teamă imense.

Există ceva şi mai ciudat. Rasa zeilor are înzestrări pe care rasa umană nu le are: nemurire, cunoaştere a viitorului, capacităţi fizice mult superioare. Totuşi, oamenii de rând, dacă nu

intelectualii, le atribuiau zeilor, cum se ştie, o înfăţişare omenească. Zeii au chip omenesc în legendele mitologice, în care nu credea nimeni sau de care credinciosul n-avea nicio trebuinţă când se ruga să-i treacă boala sau să-i fie călătoria ferită de naufragiu. Credinciosul, când se ruga, avea totuşi în gând imaginea unui zeu cu aspect omenesc, o siluetă fără consistenţă, fără suport carnal, fără densitate, o umbră luminoasă pe care o socotea reală şi care se afla, în clipa aceea, nu se ştie unde: credinciosul nici nu-şi punea această întrebare.

Şi-atunci, indiferenţă, resemnare faţă de ceea ce nu poţi cunoaşte? Deloc. Să transpunem: unde se află Superman în clipa asta? Întrebarea n-are sens şi nici nu ne-o punem; dar, dacă am crede în existenţa lui, ne-am lăsa la o parte tocmai neştiinţa şi deci nu am suferi pentru verosimilitate. Cititorul meu ghiceşte că există o profundă înrudire între zeii aceştia şi creaţiile imaginaţiei, din literatură şi chiar din visele noastre: toate acestea ţin de o semiotică, adică de un studiu al vieţii „semnelor”. Când vedeai un zeu, în vis de exemplu, îţi apărea, cum ne spune o *Cheie a viselor* elină, cu chipul lui adevărat, cel cu care îl reprezentau sculptorii şi pictorii: „Îi recunoaştem pe zei după înfăţişare, veşminte, vârstă şi însemnele pe care li le-a atribuit capriciul artiştilor”, spunea ironic un intelectual.

Fac zeii copii?

Într-un fel, zeii au puterile personajelor din benzile desenate; şi, ca şi acestea, au mereu aceeaşi vârstă. „Unii sunt mereu bătrâni şi au părul alb, alţii rămân mereu tineri: mofturi de-a dreptul copilăreşti”, se indignează alt intelectual, care adaugă: „De vreme ce zeii se căsătoresc, cum se face că, de atâta amar de vreme, n-au avut copii?” Dacă un om simplu i-ar fi obiectat că zeii au mulţi copii — zei şi ei —, astfel încât alcătuiesc cu toţii o mare familie, intelectualul nostru şi-ar fi afirmat totuşi, cu uşurinţă, dreptatea: de mult n-au mai făcut copii. I-au avut pe vremuri, înainte de timpul nostru real, într-un timp tainic — „altul” — timpul poveştilor, timp fără consistenţă. Ar fi la fel de absurd să ne întrebăm dacă Iupiter a iubit-o pe Leda înaintea Europei cum ar fi să cercetăm dacă aventura Cenuşăresei este anterioară sau posterioară celei a lui Degeţel. Şi omul nostru de rând o ştia de fapt, de vreme ce ar fi fost uluit dacă i s-ar fi spus că Iupiter a avut un băiat luna trecută. Şi-ar fi dat atunci seama că nu ştie, în fond, ce crede despre făpturile divine, că ce crede el este absurd, dar absurditatea aceasta nu-l supără cu nimic.

Or exact în aceasta constă caracteristica semiotică a creaturilor închipuite: profilul lor este neterminat şi contradictoriu, dar pe cititor faptul acesta nu-l supără, nici măcar nu-l percepe. Ce culoare aveau ochii doamnei Bovary? Îi avem chipul sub pleoape şi nu vedem că schiţa este

incompletă. Câţi copii avea Lady Macbeth? Într-un loc din tragedie Shakespeare îi atribuie doi, în alt loc, trei. Cui îi pasă, în afară de filologii de modă veche? Jupânul Renard este când un vulpoi care se strecoară pe sub cuibare, când un cavaler pe calul său; unde-şi pune coada în armură? Ca şi cum ne-am întreba unde-şi punea Apollo, noaptea, marele arc de argint de care pare a nu se despărţi niciodată.

Cicero formulează o obiecţie identică: la ce-i putea servi lui Apollo să aibă, alături de chipul lui omenesc, ficat, plămâni, limbă şi organe sexuale? Doar că, de data asta, obiecţia i se adresează nu unui om de rând, ci unui intelectual, ba chiar unui filozof profesionist; mai mult, unui discipol al lui Epicur, căruia atâta i se ridică în slăvi materialismul şi spiritul ştiinţific! Tocmai acest lucru îl dovedeşte teologia sectelor filozofice de mare renume: cât de neputincioase au fost geniile cele mai îndrăzneţe să deplaseze orizontul de gândire. Stoicii considerau că lumea, vie şi divină, cuprinde şi o mulţime de zei, în special stelele. Medicul Galenus visa să cerceteze anatomia unui asemenea zeu: era sigur că în acel organism domneşte o finalitate şi mai divină decât cea din organele corpului omenesc. Epicureii socoteau că zeii există, chiar vorbesc greceşte sau o limbă foarte apropiată; doar că trupurile lor, ca orice alt lucru, sunt formate din atomi. Ăsta da materialism!

Relaţiile dintre zei şi oameni, aşa cum erau ele imaginate, arătau exact ca cele dintre oamenii

obişnuiţi şi cei puternici: regi, stăpâni, bogătaşi. Când te rugai unui zeu, aveai grijă să-i stârneşti simţul onoarei: „Îndeplineşte-mi rugămintea, de vreme ce eşti puternic; dacă nu, lumea are să se îndoiască de puterea ta şi are să te vorbească de rău.” Te apucai „să-i istoveşti pe zei” *(fatigare deos),* să le înfrângi rezistenţa prin rugăciuni. „Te duceai mereu la templul lor”, exact cum se duceau clienţii în fiecare dimineaţă să-şi salute patronul la el acasă. Le cereai să-şi ocrotească neîncetat închinătorul; dacă nu, aveau să treacă drept unii care te lasă la nevoie. Oamenii trebuie să fie de bună-credinţă faţă de zei, să se ţină de cuvânt, aşa cum şi zeii sunt de bună-credinţă faţă de oameni: îndeplinesc ce au promis.

De asemenea, nimeni nu se jena să critice purtarea zeilor faţă de oameni, cum criticăm noi guvernul. La moartea unui principe iubit, Germanicus, mulţimea de la Roma s-a apucat să lapideze templele, aşa cum aruncă manifestanţii cu pietre în ambasade. Esenţial este că relaţiile cu zeii, aşa cum le concepe păgânismul, le imită pe cele din politica internă sau externă a oamenilor: nu sunt niciodată gândite după un model familial. Iudaismului şi creştinismului, religii ale dragostei, le era rezervată reprezentarea relaţiilor cu Dumnezeu după modelul celor ale unui fiu cu tatăl său sau ale unei soţii ascultătoare şi credincioase cu soţul ei. Rezultatul: Dumnezeul creştin conduce lumea — a cărei Providenţă este — aşa cum îşi conduce un patriarh membrii familiei. În vreme ce zeii păgâni îşi văd, separat, de treburile lor, aşa

cum şi oamenii îşi văd de ale lor, cele două rase neintrând în relaţii decât când există folos reciproc. Am putea deci crede că zeii păgâni nu erau providenţiali, că nu îi interesa să-i înveţe pe oameni morala şi să le-o pretindă. Spre deosebire de creştinism, păgânismul ar fi o religie indiferentă faţă de etică.

Trăiască zeii!

Toate acestea sunt adevărate, dar nu reprezintă decât o jumătate de adevăr. Până acum, e drept, am vorbit despre diverşi zei: Mercur, Apollo, Ceres etc. Dar mai exista altă jumătate de adevăr în păgânism: cea în care luai zeii „în bloc", fără a-i numi; se spunea şi „divinul", la neutru, sau, cu un singular colectiv, „zeul", în sensul în care filozoful spune „omul".

Or pluralul acesta — „zeii" — desemna în fond cu totul altceva decât suma diferiţilor zei: când un păgân vorbea despre zei, le atribuia, fără să-şi dea seama, puteri pe care nu le atribuia fiecărui zeu în parte. „Zeii" erau providenţiali, răsplătitori şi răzbunători; „zeilor" le plăceau oamenii virtuoşi; „zeii" se îngrijeau să învingă cauza cea buna, îi dăruiau Romei victoria şi Imperiul. Zeii îl vor pedepsi pe cel ce mă prigoneşte, spunea un împilat; zeii îl vor pedepsi pe acest ticălos în infern, zeii nu vor îngădui aşa ceva, zeii ne ocrotesc cetatea... Într-un cuvânt, „zeii", la plural, servesc la a întări şi a da satisfacţie sensului

omenesc al dreptăţii — ceea ce fiecare zeu luat în parte cu greu ar fi putut face.

Problema atât de dezbătută a indiferenţei religiei păgâne faţă de morală se rezolvă uşor dacă îi deosebim pe „zei” de zeii luaţi în parte. Cu următoarea precizare indispensabilă: diferiţilor zei li se dăruia un cult, li se închinau rugăciuni şi sacrificii: în schimb, „zeii” nu primeau nimic; credincioşii se mărgineau la a-i invoca, platonic, în formule de răzbunare. Înţelegem uşor această inegalitate de tratament: poţi spera să corupi diverşi miniştri, unul câte unul, dar cine ar putea spera să corupă întreg guvernul? Mai mult: ne place să credem că miniştrii sunt nişte ticăloşi, dar că, spre deosebire de ei, regele e bun şi are să facă dreptate când are să afle. În raport cu diverşii zei, „zeii” susţineau speranţele tuturor.

PARTEA A DOUA

BANI ŞI POLITICĂ

Politică şi corupţie: avem totul de învăţat de la romani![1]

L'HISTOIRE: *Îl considerăm adesea pe cetăţeanul roman drept un model de virtuţi republicane. În cartea dumneavoastră* Le pain et le cirque *combateţi această idee primită de-a gata. Ba chiar faceţi o descriere, greu de închipuit în ziua de azi, a relaţiilor civice din Imperiul Roman*: *ele erau de fapt organizate în special graţie unor împărţiri de bani, mai mult sau mai puţin legale, între anumiţi inşi — ceea ce astăzi am numi de-a dreptul corupţie şi prevaricaţiune — la scară mare?*

PAUL VEYNE: Chiar aşa. Să precizăm mai întâi că această situaţie priveşte întreaga perioadă greco-romană, de la Alexandru cel Mare, în secolul al IV-lea a. Chr., până la căderea Imperiului de Apus, în 476. Căci lumea cetăţilor greceşti din Grecia şi din Orient a fost şi cea a întregului Occident latin. Şi lucrul este adevărat fie că cetatea este independentă, ca în Grecia, fie că nu este, ca în Imperiul Roman, unde ea se supune puterii imperiale. Cetatea constituie cadrul de gândire politică a oamenilor, cam ca în

[1] Articol apărut în *L'Histoire,* nr. 193, noiembrie 1995, pp. 82-85.

Italia, în timpul Renaşterii: fiecare oraş trăia după ora din propria lui clopotniţă.

În cadrul acesta a apărut un fenomen care ni se pare, astăzi, foarte ciudat şi care se numeşte evergetism. Este vorba de un mecenat care nu se îndreaptă spre cultură, ci spre ceea ce, la noi, ţine de politic şi de social şi, de asemenea, de impozit — adică de tot ce aparţine domeniului public. Or, în Antichitate, această practică era foarte răspândită. Amfiteatrele din lumea romană, aproape toate — ni s-au păstrat aproximativ o sută —, nu sunt monumente publice, ci au fost oferite de cetăţeni bogaţi. Este echivalentul unui baraj. Închipuiţi-vă că tot sistemul electric francez ar fi fost plătit de binefăcători bogaţi... Patru cincimi din monumentele numite publice sunt oferite de bogătaşii oraşului.

L'H.: *Dar exista, totuşi, un impozit legal, încasat de la populaţie? Circula deci noţiunea de ban public?*

P.V.: Da, dar deloc cu sensul pe care i-l dăm astăzi. Tocmai bogaţii, membri ai consiliului municipal, erau cei care repartizau impozitul, şi aveau grijă să se scutească pe ei, lăsând toată povara în seama claselor celor mai sărace — răscumpărându-şi astfel ei înşişi propriile cheltuieli somptuare...

L'H.: *Lăsând la o parte „construcţiile majore" despre care tocmai aţi vorbit, ce alte cheltuieli îşi*

asumau cetăţenii cei mai bogaţi? Şi cum şi le împărţeau?

P.V.: În cutare orăşel, locuitorii sunt cetăţeni, au acces la baia publică — aşa cum astăzi au dreptul la securitatea socială — acesta constituind luxul epocii. Baia publică presupune lemne de încălzit apa, precum şi ulei, care, la vremea aceea, slujeşte drept săpun. Acestea trebuie distribuite gratuit. Consiliul municipal, compus din treizeci sau o sută de oameni bogaţi şi nobili, se reuneşte. Trebuie ales cel care le va plăti concetăţenilor săi, din bani proprii, baia publică. Practic, rolul acesta se atribuie prin rotaţie. Avem, din vremea aceea, discursuri-tip: „Compatriotul nostru cutare este om cu avere, darnic. Fără nicio îndoială, şi-ar dori mult să plătească anul acesta băile publice. De atâta vreme se necăjeşte că nu i-a putut oferi nimic cetăţii noastre [subînţeles: de ani de zile se sustrage!].” Celălalt protestează: „N-am niciun ban.” „Ba da, evident că ai.” Poporul s-a adunat la intrarea consiliului municipal şi urlă, face scandal. Bogatul îşi dă seama că, dacă iese fără să fi oferit plata băilor publice, are să fie huiduit sau chiar mai rău. Şi, până la urmă, cedează...

L’H.: *Aşadar, bogaţii le plăteau rente săracilor?*

P.V.: Mult mai puţin decât se crede. În caz de foamete gravă, într-adevăr, bogaţii trebuie să facă un efort. În vremea aceea, bogatul stoca la oraş grânele produse la ţară, pe moşiile lui, ca să le vândă mai scump în anii de lipsuri. Dar, când

foametea devine prea gravă, el riscă să provoace răzmeriţă dacă nu-şi deschide hambarele sau dacă vinde pâinea la un preţ exagerat. Este un joc permanent al luptei de clasă... Iar bogatul nu va uita să se laude că şi-a vândut grâul cu patru parale mai ieftin decât în oraşul de-alături.

L'H.: *Exista şi o altă categorie a populaţiei care primea stipendii, de la guvernul imperial de data aceasta*: *armata. Trebuie atunci să ne închipuim armata romană ca pe o armată privată, în slujba împăratului, mai degrabă decât ca pe o armată de cetăţeni?*

P.V.: Nu. În vremea aceea, corpul de armată nu era constituit din ofiţeri, ca într-o armată medievală sau modernă, alcătuită din nobili având în subordine o masă de oameni simpli, care sunt doar carne de tun. În armatele antice, corpul de armată înseamnă soldaţii. Când poartă război, împăratul nu-şi convoacă statul-major, ci pe cei 60 000 sau 100 000 de soldaţi. Le explică strategia, iar ei o aprobă sau nu. Aşa că, pentru a-şi păzi Imperiul, împăratul are la dispoziţie nu un corp de ofiţeri, ci 100 sau 200 000 de soldaţi cu totul devotaţi. Este o armată de cetăţeni. În armata aceasta, solda este fixă. Dar, dat fiind raportul privilegiat dintre împărat şi soldaţi, este evident că acesta trebuie să le dea, pe deasupra, şi daruri în bani. Dacă n-o face, soldaţii se răzvrătesc.

L'H.: *Iar împăratul n-are interes să provoace nemulţumirea soldaţilor, de vreme ce aceştia joacă un rol deloc neglijabil în ascensiunea lui la putere?*

P.V.: Sigur, dar cu rezerva că fiecare corp de armată este gelos pe celelalte. Ori de câte ori se declanşează o criză, fiecare socoteşte că favoritul lui ar fi cel mai potrivit să apere Imperiul. Şi se iscă astfel o serie de *pronunciamientos* şi de războaie civile! Şi vai de împăratul care nu mai este pe placul armatei sale! În secolul în care Imperiul Roman se află în suferinţă, din cei cam treizeci de împăraţi cunoscuţi, trei au murit în patul lor, dintre care unul, de ciumă; ceilalţi douăzeci şi şapte au murit sau pe câmpul de luptă, sau asasinaţi din cauza incapacităţii lor...

L'H.: *Şi darul făcut de împăraţi soldaţilor era o cale de a evita această soartă?*

P.V.: Nu tocmai: lucrurile sunt mai subtile. Soldaţii nu se cumpără. În asta constă nuanţa. În lumea aceea, oamenii nu se cumpără. Darul în bani este dovada că efectiv îi iubeşti. Este vorba doar de o relaţie de dragoste — dar puţin mai complicată decât simpla prostituţie.

L'H.: *Nu numai împăratul împarte sume de bani. Şi romanii bogaţi, când vor să se înconjoare de clienţi...*

P.V.: Trebuie să facem o distincţie clară între clientelism şi evergetism; când un cetăţean bogat le face daruri concetăţenilor săi, aceştia nu sunt

clienţii lui. Clientelele private, în schimb, constituie adevărate mafii. *Capo mafioso* din Antichitate are o relaţie personală cu fiecare dintre clienţii săi: el şi i-a ales, ei alcătuiesc marea lui familie... Este vorba de fapt de antiteza evergetismului, care constă în împărţirea de daruri concetăţenilor, dar nu cu gândul de a ţi-i supune, ci omagiindu-i în ansamblu. Pe când recrutarea unor protejaţi personali nu înseamnă extinderea corpului civic, ci mai degrabă negarea lui, în măsura în care îţi clădeşti, în folosul tău propriu, o reţea alcătuită din om în om.

L'H.: *Şi la ce servea reţeaua aceasta?*

P.V.: Să-l facă pe marele personaj să se simtă mare. În fiecare dimineaţă, o sută de inşi vin să-l salute, la micul dejun. În schimb, primesc banul care le va permite să mănânce, într-o vreme când a avea cu ce să-ţi cumperi de mâncare este o problemă zilnică pentru patru cincimi din populaţie.

L'H.: *Împăratul are clienţi?*

P.V.: Este mai presus de aşa ceva! Are favoriţi politici. Dar, cu asta, cădem în poveşti de serai. Este o lume cu totul diferită. Nu, împăratul nu se menţine fiindcă are o clientelă mai numeroasă decât alţii. Nu este un Al Capone ajuns la putere. Este împărat pentru că este împăratul.

În schimb, se poate întâmpla să fie ridicat la tron de o reţea de susţinători. Dacă survine o situaţie politică tulbure, dacă împăratul trebuie

înlocuit fiindcă a fost învins într-o bătălie, reţeaua protejaţilor şi a nobililor va intra în acţiune, vor avea loc lupte între reţelele clientelare. Dar, în ultimă instanţă, armata este cea care va decide. Puterea imperială nu se menţine cu ajutorul unei clientele private.

L'H.: *Ce îi determina pe bogaţi să-şi cheltuiască astfel averile ca să le ofere concetăţenilor lor servicii publice?*

P.V.: Două motive. Întâi, ne aflăm în ceea ce aş numi un sistem de superiorităţi cumulative. Vreau să spun că, la noi, un miliardar nu este, în mod obligatoriu, ba chiar rareori, deputat — Camera Deputaţilor nu este formată din cele mai mari averi din Franţa, politica este o profesie —, încă mai rar se întâmplă să fie ministru, şi nu neapărat mare scriitor, chiar mai rar, nici măcar, de altfel, om de cultură. În schimb, în anumite societăţi din vechime, între care şi lumea greco-romană, oamenii se disting, simultan, pe mai multe planuri. Bogatul este totodată un om cult, sau considerat astfel (ceea ce este acelaşi lucru): doar el a putut face studii pe care le-am numi superioare. Şi guvernează.

L'H.: *Deci, bogăţia ar fi criteriul de excelenţă...*

P.V.: Exact. Şi ca să se vadă această excelenţă, trebuie să arăţi că eşti bogat, trebuie să fii generos — ceea ce anticii numesc generozitate. Tocmai împodobind cetatea cu monumente publice arăţi că eşti un particular bogat. Căci

cetatea este proprietatea oamenilor de vază: ei o guvernează şi îşi pun banii laolaltă ca s-o înfrumuseţeze.

L'H.: *Şi al doilea motiv?*

P.V.: Este important nu atât să fii bogat, cât să ai oameni care ţi se supun — suntem în sistemul bacşişului. Împărţind bani cu generozitate, dobândeşti autoritate, oamenii îţi stau la dispoziţie. Notabilii se poartă deci ca nişte mici regi locali.

În plus, ar trebui să avem în vedere un ultim motiv, după părerea mea iraţional, ciudat, anume prestigiul: un om bogat se bucură de prestigiu, aşa cum un câine mare este admirat de căţei, aşa, pur şi simplu. Putem observa fenomenul în satele din Franţa: podgorenii îl vor alege primar pe cel mai avut dintre ei; nu fiindcă ar depinde de el, ci pentru că acesta se bucură de cel mai mare prestigiu: situaţia îi onorează.

L'H.: *Nu există aici, mascat, şi un calcul politic: îţi plăteşti concetăţenii ca să le păstrezi favorurile?*

P.V.: Ba da, există calcul politic. Dar asta nu înseamnă că notabilii îşi supun poporul acordându-i subsidii. Înseamnă că ne aflăm într-un stat atât de vechi, atât de arhaic, încât n-au nevoie să-l cumpere: admiraţia faţă de bogăţie este atât de mare, încât poporul este deja supus.

L'H.: *Cât despre împărat, nu s-ar putea spune că-i oferă poporului jocuri de circ ca să-l abată de la treburile publice şi de la contestarea politică?*

P.V.: Nu, pentru că lucrurile se petrec astfel doar la Roma. Împăratul nu se poartă ca un everget decât în oraşul lui. Când este vorba de supunerea provinciilor, trebuie reluată marea politică, cea care impune investire de mijloace materiale şi asumare de riscuri. Roma este un element folcloric, o vitrină. Acolo, împăratul este un fel de vedetă locală — ca papa până acum cincizeci de ani.

Sentimentalismul joacă un rol imens în politica antică. Poporul de la Roma vrea să fie iubit de împărat. Invers, împăratul nu trebuie să dispreţuiască poporul: lucrul acesta l-ar supăra. Şi dacă poporul este supărat, îl aclamă mai puţin pe împărat, iar acesta suferă... Or mijlocul prin care împăratul poate dovedi Romei că o iubeşte este organizarea de jocuri. El nu cumpără părerea unui oraş, cu care, la urma urmelor, n-are ce face. Este doar o problemă de imagine. Oricum, în timpul Imperiului, poporul de la Roma este depolitizat: este monarhist şi nu votează.

L'H.: *Au ştiut toţi împăraţii să răspundă acestei aşteptări a poporului?*

P.V.: Au existat două tipuri de împăraţi. Cei serioşi, gravi, care nu ofereau jocuri — jumătate dintre ei au fost aşa. Şi apoi ceilalţi, care dădeau jocuri din belşug. Este cazul lui Nero: poporul îl adora, doar oamenii de vază îl urau, erau geloşi...

Trebuie să alegi: ori îi avantajezi pe nobili, ori eşti regele plebei.

L'H.: *A fost exprimată, în vremea aceea, vreo critică politică a evergetismului?*

P.V.: Da. Unii, din raţionalism politic, considerau scandalos ca bogaţii să fie siliţi să cheltuiască pentru a delecta plebea; mai spuneau că există lucruri politic mai importante decât distracţia poporului. Dar, de îndată ce izbucnesc revolte în oraş, sau tensiuni interne, împăratul nu mai refuză jocurile. Căci poporul are o armă: scandalul, adică stârnirea unei mici răscoale sau răspândirea tulburărilor prin oraş, şi insultarea bogatului, care nu mai poate ieşi din casă fără să fie batjocorit. Şi asta n-o suportă: e semn că şi-a pierdut tot prestigiul.

L'H.: *Dar criticile nu depăşeau niciodată formele acestea?*

P.V.: Au existat scandaluri, ca de pildă în cazul funcţionarilor care trăiau de pe urma „mărinimiei" celor administraţi de ei. Să amintim în privinţa asta că, în Imperiul Roman, funcţionarii au statut de stăpâni; or, nu abordezi un stăpân fără a-i aduce daruri: este vorba de instituţia bacşişului, care nu îi este proprie Imperiului Roman, ci există în toate societăţile vechi. S-ar putea spune de altfel că taxele de justiţie actuale sunt un fel de continuare, oficializată, a bacşişurilor date pe vremuri judecătorilor.

Totuşi, împinse la extrem, practicile acestea pot stârni scandal. Cazul cel mai des citat este cel al lui Verres, care, în secolul I înaintea erei noastre, a jefuit sistematic Sicilia, al cărei guvernator era, şi a trebuit să se prezinte în faţa unui tribunal ca să dea socoteală, într-un proces rămas celebru în care Cicero era purtătorul de cuvânt al acuzării. De fapt, scandalul se dezlănţuie când excesele sunt publice sau când eşti prins. În cazul lui Verres, jaful atinsese proporţii de neînchipuit. Mai mult, el comisese şi crime. Situaţia se îndrepta spre totala anarhie: magistratul îşi pierduse minţile, ajungea să-şi dezonoreze clasa. Deosebirea dintre Verres şi toţi ceilalţi guvernatori care fură este similară cu cea dintre extorcarea obişnuită în orice municipalitate franceză şi oraşul Chicago controlat de Al Capone. Sistemul era public, pe faţă, şi presupunea chiar mijloace violente. Cicero nu furase decât două milioane în timpul guvernării sale de un an în Cilicia. Este foarte puţin, şi el se laudă: „M-am întors cu numai două milioane de sesterţi!”

L’H.: *Totuşi, cetăţenii romani se scandalizează şi în faţa unor practici electorale*: *au existat legi împotriva „corupţiei”, a încercării de a obţine, cu bani, sufragiile concetăţenilor. Nu era deci de la sine înţeleasă cumpărarea alegătorilor.*

P.V.: Aşa este. În timpul republicii, s-a încercat stabilirea unui tarif pentru reglementarea corupţiei, căci sumele creşteau neîncetat. Am putea compara această încercare cu limitarea

arsenalelor în cazul unor ţări rivale. Singurul care a exprimat, sincer, o condamnare morală a acestui procedeu este un om vestit pentru naivitatea lui: Cato cel Tânăr, care trăia în secolul I înaintea erei noastre şi care făcea o întreagă dramă dacă se deturna fie şi o centimă din banii publici — un stoic, un fel de prelat laic, care nu făcea nimic ca toată lumea.

L'H.: *Deci, când filozofii aruncă invective, folosind cuvintele „demagogie", „populism" etc., n-o fac deloc în sensul nostru de astăzi, este vorba de pură retorică?*

P.V.: Nu putem spune chiar aşa: cred totuşi că filozoful lua lucrurile în serios. El consideră că plăcerile, pâinea, circul etc. sunt lucruri fie ridicole, fie odioase, fie demagogice, că se risipesc astfel banii statului, că ar fi bine să fie cheltuiţi mai cu folos şi, de asemenea, că bogaţii sunt adevăraţii săraci, într-atâta le ia lumea banii. Este vorba de fapt de cele mai brutale argumente de clasă, să nu ne facem iluzii.

L'H.: *În concluzie, cum aţi defini modelul politic roman, regulile vieţii comune instaurate în cetate?*

P.V.: Este vorba de un model politic clădit pe două idei fundamentale. Mai întâi, o cetate antică seamănă cu ce este astăzi un partid politic militant. Cetăţenii nu trăiesc în cetate ca să primească avantaje şi beneficii în schimbul devotamentului lor civic. Sunt oameni devotaţi unei cauze. Cu alte cuvinte, nu este vorba de o

societate de binefacere pe acţiuni, ci de o organizaţie în care orice cetăţean se devotează cauzei: apărarea cetăţii, măreţia ei. Este militantism civic.

Cea de a doua idee este statutul foarte concret al cetăţeanului. La noi se acceptă faptul că, în schimbul foloaselor pe care le avem de pe urma societăţii, plătim impozite, calculate până la ultimul bănuţ. Aşa încât cetăţeanul este o fiinţă abstractă, o persoană bine definită juridic, care are drepturi şi îndatoriri. Dacă ar vrea să facă mai mult, ar putea fi bănuit că încearcă să cumpere statul. În vreme ce, în Antichitate, cetăţeanul se pune în slujba societăţii cu toate resursele lui, ca de exemplu averea. El nu este o persoană juridică, ci un ins care contribuie la profitul cetăţii cu tot ce are. Împăraţii romani sunt nişte Berlusconi putred de bogaţi, care au ajuns la putere graţie imensei lor averi. De exemplu, Augustus a plătit o mare parte a cheltuielilor Italiei romane din veniturile lui proprii. Împăratul este cel mai marc proprietar din regatul său, el stăpâneşte cam a douăzecea parte din pământurile Imperiului.

În fapt, este domnia non-juridicului. Statul nu este chiar un stat de drept, iar cetăţenii nu sunt echivalenţi; ei sunt ce sunt. Este un civism concret, improvizat, informai, individual, un amestec de inegalităţi economice şi de solidaritate civică în care, niciodată, nu se vâră în acelaşi tipar bogatul şi săracul ca să se obţină

cetăţeanul pur, pe modelul din anul 1793, cu drepturi şi îndatoriri prevăzute de cod.

L'H.: *Este şi o viaţă publică în care noţiunile de părere politică şi de partid politic nu prea există?*

P.V.: Absolut. Nu se trasează linii politice importante. Din când în când există împăraţi cu purtare scandaloasă. Şi apoi problemele, foarte reale, ale lipsei de alimente. Afară de acestea, nu există viaţă politică în sensul pe care-l folosim astăzi. Este vorba de simpla gestionare a unei societăţi sărace care se perpetuează urmând aceleaşi reguli. Cât despre contestare, ea nu are decât scop moralizator. Este o critică *a la* Philippe de Villiers, axată pe decadenţă, pe lipsa de ideal... O referinţă întru totul mitică la ceva ce n-a existat niciodată.

(Convorbiri consemnate de Véronique Sales)

Imperiul Roman este mafia[1]

L'H.: *Paul Veyne, să ne închipuim că ne aflăm la Roma, în vremea de început a Imperiului. Sunt bătut, mi se fură banii. Nevasta mi-este violată, fiul — ucis. Mi se va face dreptate?*

P.V.: Aţi păţit-o cam rău! Bănuiesc că aţi venit din capătul Galliei împădurite"1 şi v-aţi rătăcit prin Suburra, cartierul „fierbinte" al Romei. Oricum ar fi, vă doresc întâi să fiţi bogat, deci prevăzut cu o „clientelă" numeroasă, pentru că dumneavoastră şi prietenii dumneavoastră veţi fi obligaţi să faceţi ancheta, să găsiţi vinovatul sau vinovaţii şi să-i aduceţi în faţa justiţiei: oricât ar fi de greu de crezut, în lumea romană nu există poliţie în adevăratul sens al cuvântului. De securitatea politică se ocupă armata, care înăbuşă răzvrătirile. În schimb, nu intervine deloc în materie de securitate civilă, excepţie făcând oprirea jafului în bande organizate — uneori existau tâlhari în munţi şi se întâmpla ca populaţia să recurgă la autoapărare. Unii afirmă că forma

---

[1] Articol apărut în *L'Histoire,* nr. 168, iulie 1993, pp. 84-85 (număr special „La Crime. Juges et assassins depuis 5 000 ans").

** Gallia comata,* denumirea Galliei celtice, aflată la nord de Gallia Narbonensis (azi, Provence şi Languedoc), care devenise provincie romană din secolul al II-lea a. Chr. *(n. tr.).*

asta de tâlhărie era luptă de clasă. Nu sunt deloc sigur că e aşa.

L'H.: *Şi dacă nu sunt bogat?*

P.V.: Dacă nu sunteţi puternic, aveţi mai mereu un „patron" al cărui client sunteţi, sau un grup de prieteni. Şi-atunci încercaţi să-l determinaţi pe patron să-şi exercite protecţia, iar pe prieteni, să vă dea o mână de ajutor, în schimb, dacă sunteţi sclav, lucrurile sunt mai simple. Stăpânul dumneavoastră nu poate suferi să i se deterioreze uneltele. Aşa că are să-şi pună bătăuşii să rezolve lucrurile.

L'H.: *Aşadar furtul şi violenţa, ba chiar crima sângeroasă nu ţin, la Roma, de un Cod Penal?*

P.V.: Furtul şi violenţa nu constituie la Roma delicte criminale, ci delicte civile, private, cum ar fi de pildă datoriile. Delictele civile ţin de judecător sau de tribunale. În schimb, crimele sunt pedepsite de autorităţi, care acţionează în virtutea dreptului lor de a reprima, de a pedepsi, mai degrabă în mod coercitiv decât în virtutea unui „drept penal", care mai mult urmează o tradiţie de pedepse decât aplică un cod. În plus, dreptul civil respectă o procedură juridică ce oferă un minimum de garanţii pentru cei angrenaţi în proces, pe când „dreptul" penal este foarte arbitrar.

Sportul naţional roman este dreptul privat, jurisprudenţa civilă. Romanii o adoră, urmăresc procesele cum urmărim noi serialele la televizor.

Şi dacă sunt consideraţi inventatorii dreptului, nu trebuie uitat că îl concep în primul rând ca pe o acumulare de jurisprudenţe. Acestea variază în funcţie de zonele Imperiului, dar procedura rămâne neschimbată. Dacă Roma nu inventează propriu-zis dreptul, se poate spune că excelează în proceduri, reglaj „universal" al tranzacţiilor după forme juridice exacte.

Înfăţişarea dovezilor procesului, citarea martorilor, locul diverselor părţi în pretoriu... Toate acestea sunt cuprinse într-o codificare romană identică din Britania până în Asia Mică. O văduvă din Gallia pledând într-o problemă de moştenire face apel la cutume deosebite de cele invocate, la celălalt capăt al Imperiului, de o văduvă siriană, dar procedura va fi romană. Este una dintre manifestările cele mai impresionante, pentru populaţii, a *imperium*-ului.

Cu abilitate, romanii se feresc să schimbe obiceiurile locale. La fel de abil, după domnia lui Augustus (27 a. Chr. -14 p. Chr.) şi mai ales după cea a lui Claudius (41-54 p. Chr.), ei prezintă statutul de cetăţean roman (şi deci anumite drepturi civice) drept un privilegiu: este un statut pe care oamenii caută să-l dobândească, nu un arcan impus. Cazul Sfântului Pavel, care îşi caută calea între legile evreieşti şi cetăţenia lui romană (căci Pavel este cetăţean roman şi deci depinde de judecătorii romani), ilustrează bine această suprapunere juridică indiso- ciabilă de sistemul roman şi hotărâtoare în evoluţia Occidentului.

L'H.: *Târâtor, violat, ucis*: *nimeni nu poate reclama?*

P.V.: Nu. Procesul nu va începe decât când veţi fi pus mâna pe agresor şi îl veţi fi târât în faţa judecătorului — magistratul care are misiunea de a încredinţa procesul unui juriu şi care se mulţumeşte să hotărască punctele asupra cărora trebuie să delibereze juriul şi ce tip de sentinţă va trebui acesta să dea. După ce şi-a pronunţat verdictul, rolul justiţiei s-a încheiat! Dumneavoastră trebuie să puneţi în aplicare sentinţa.

De exemplu, puteţi năvăli în casa vinovatului, îl puteţi prinde (dacă nu cumva profitaţi de ocazie ca să-l omorâţi — o nenorocire se întâmplă aşa de repede...) şi îl puteţi închide în închisoarea dumneavoastră proprie, dacă veţi improviza un asemenea spaţiu acasă. De obicei, prizonierul era adus la păgubaş şi eventual încătuşat într-un cotlon; era ţinut prizonier acasă şi obligat să muncească precum un sclav. Nu va putea scăpa decât după ce îşi va fi plătit datoria, amenda sau compensaţia stabilită de judecător. Dacă nicio forţă publică nu vă ajută la executarea verdictului, tot aşa, nicio forţă publică nu vă îngrădeşte răzbunarea; în schimb, adversarul dumneavoastră poate avea o clică a lui, care va negocia cu dumneavoastră sau, la rândul ei, se va răzbuna, dacă exageraţi. O dată la unul sau la două secole, împăratul poruncea inspectarea închisorilor private şi eliberarea cetăţenilor ţinuţi în sclavie pe

nedrept, ca să arate că el deţine adevărata putere.

L'H.: *Putea funcţiona o astfel de societate?*

P.V.: E limpede că a funcţionat. Dreptul celui mai puternic se exercita aproape fără limite. În vremea aceea, cămătăria, practicată de bogaţi, era mult mai importantă decât banca. Există o luptă de clasă între bogaţi şi plebei din pricina împrumutului de bani dat de cei dintâi celor din urmă; în privinţa datoriilor (o adevărată obsesie a societăţii romane), se poate chiar vorbi de o. justiţie de clasă" de un cinism uluitor.

Acestea fiind zise, ar trebui să ne punem întrebări asupra mecanismelor de suplinire care cu siguranţă s-au constituit: evident, nu toţi peştii mari i-au înghiţit pe cei mici, deşi nimic — din câte ştim despre dreptul roman — nu-i împiedica s-o facă. Avem mai multe mărturii despre mari latifundiari care s-au înstăpânit asupra pământurilor vecinilor lor săraci folosind o şleahtă de sclavi înarmaţi. Cum se face că n-au dispărut toţi micii proprietari? Fenomenul ar merita analizat; dar juriştii studiază prea adesea dreptul în sine, fără a-i mai cerceta şi modul de funcţionare.

L'H.: *Păreţi a crede că un clan putea limita abuzurile altuia...*

P.V.: Da. Clientelismul era condiţia de supravieţuire a celor mărunţi. Toţi se aflau sub protecţia marilor proprietari, un fel de şefi de

canton, protejaţi la rândul lor de alţii, mai puternici ca ei, iar aceşti oameni importanţi se ţineau reciproc la respect, sub controlul guvernatorului provinciei, reprezentantul împăratului. Dar, prin definiţie, guvernatorul însuşi era un om important... Guvernatorul roman şi notabilii din fiecare cetate tratau ca de la putere la putere, cădeau la înţelegere pe spinarea amărâţilor şi uneori se luptau între ei.

Putem presupune că un şef de clan care dobândise o oarecare putere se simţea obligat să adopte codul aristocratic al elitei imperiale şi deci trebuia să respecte regulile de demnitate şi de echilibru proprii castei sale. La urma urmelor, în acest mediu există un cod de „onoare”. Dar problemele acestea ar trebui cercetate mai adânc. Imperiul Roman, să îndrăznim s-o spunem, are structura unei Mafii. Este o imensă Sicilie.

L’H.: *Dar când se socoteşte statul dator să intervină?*

P.V.: Noţiunea de Stat, aşa cum o înţelegem noi, n-are mare trecere în Imperiu. Să zicem că există o putere, *potestas,* care te obligă s-o respecţi când o loveşti în forţele ei vitale. Guvernatorul roman al provinciei intervine, condamnă la moarte, îşi trimite soldaţii şi pedepseşte *mânu militari.*

L’H.: *Totuşi, monopolul condamnării la moarte îl aveau împăratul sau reprezentanţii săi?*

P.V.: Bineînţeles, dar nu recurg la această măsură în probleme private. Statul nu intervine decât în anumite cazuri, totdeauna politice. Stoicul Thrasea a făcut experienţa acestei măsuri, la porunca lui Nero (54-68).[1] Este condamnat la moarte şi silit să se sinucidă în urma a trei capete de acuzare importante: trăieşte închis în casă, refuzând să ia parte la tranzacţiile din for; ridică în slăvi comportarea mohorâtă respingând teatrul şi refuză să meargă la temple. Nu li se pretinde oamenilor să aibă înclinare spre afaceri, să aprecieze spectacolele şi să se închine zeilor. Li se cere doar să fie de faţă, să pară a accepta regulile jocului, sau să facă măcar figuraţie. Întreita încălcare a conformismului roman de către Thrasea pune în mişcare autorităţile. Evreii pioşi, creştinii şi maniheiştii vor simţi curând pe pielea lor această ripostă. Spre deosebire de înşelăciune, de furt, de crimă şi de viol, dispreţuirea „artei de a trăi" romane este considerată o provocare publică...

L'H.: *Ce moştenire i-a lăsat dreptul roman Occidentului?*

P.V.: O dublă moştenire. La sfârşitul Antichităţii, împăratul Teodosiu al II-lea (408-450) adună în voluminosul

[1] Senatorul şi filozoful stoic Paetus Thrasea a avut un comportament exemplar faţă de persecuţia neroniană. Este unul dintre puţinele personaje care emerg, cu statură eroică, din galeria înfăţişată de mizantropul Tacit *(n. tr.).*

Cod theodosian edictele înaintaşilor săi din secolul precedent; culegerea aceasta, păstrată cu pioşenie în regatele barbare din Occident, le va servi drept model pentru dreptul public, organizarea regatului, stilul oficial. Astfel s-a păstrat „noţiunea de Stat”.

Iar dreptul privat era compilat în *Digesta,* prin grija împăratului Iustinian (527-565). Dar *Digesta* nu este un cod: este o culegere de hotărâri de amănunt. S-ar putea spune că este vorba de un comentariu al cărui text s-a pierdut; lucrul acesta a fost decisiv: cei care, în Evul Mediu, au utilizat *Digesta* au fost nevoiţi să transforme în principii, în reguli, într-un cod mulţimea aceasta de hotărâri de amănunt. Cu alte cuvinte, au învăţat să construiască un „drept deductiv”, asemănător „dreptului canon” al Bisericii şi Codului lui Napoleon, pornind de la dreptul roman, care era jurisprudenţial şi proceda de la caz la caz, aşa cum face dreptul englez. Aşadar, influenţa dreptului roman, în Evul Mediu, a constat în formarea juriştilor astfel încât să gândească, să sistematizeze, să deducă etc., tocmai pentru că el însuşi nu o facea şi se prezenta ca o mulţime de materiale care trebuiau gândite.

(Convorbiri consemnate de Jean-Maurice de Montremy)

Obscenitatea şi „folclorul” la romani[1]

Aşa cum crede că este şi aspiră să fie, societatea romană este serioasă. Este plicticoasă. Romanii, dacă se plimbă, o fac pe sub un portic; dacă dau ospeţe sau dănţuiesc, o fac ca să-i cinstească pe zei; romanul, dacă nu se poartă ca un simplu om, se poartă ca un magistrat. Virtute, familie, patrie. Niciodată nu par a fi „folclorici”. Chiar când au obiceiuri care seamănă cu ceea ce modernii consideră folclor, ceva ne împiedică să rostim acest cuvânt în legătură cu ei. Şi e uşor de înţeles de ce: numim folclor anumite obiceiuri populare pe care nu le-ar cunoaşte clasele privilegiate, Biserica sau Statul. În acest sens (în mod tainic dispreţuitor), nu există folclor roman: spectacolele cele mai carnavaleşti erau organizate de instanţele publice şi, asistând la ele, cei mai mulţi dintre gravii senatori se desfătau. Dar folclor înseamnă şi controlul asupra comportării individuale exercitat de conştiinţa colectivă, de scandal sau bârfă; înseamnă şi organizarea autonomă a unei părţi a populaţiei, de exemplu tineretul, care îşi va avea conducătorul, libertăţile şi sărbătorile proprii. În acest sens există un bogat folclor la Roma, dar, ca

[1] Articol apărut în *L ‘Histoire,* nr. 46, iunie 1982, pp. 42-49.

să-l găseşti, trebuie să faci o plimbare fără ţintă precisă. O vom începe din zona mormintelor.

Zona aceasta nu era cimitirul. Mormintele se înălţau, la ieşirea din oraşe, de-a lungul drumurilor mult umblate. Călătorii care ieşeau din oraş treceau întâi printre două şiruri de monumente funerare; puteau deci citi epitafurile, şi tocmai acesta era scopul urmărit. Căci mormântul nu avea la romani funcţia pe care o are la noi; epitaful era compus ca să fie chiar citit şi se considera că e important ca posteritatea să fie luată drept martor. Când scria pe un mormânt „Opreşte-te, călătorule, şi află ce soartă cumplită am avut. [...] Acum, rămâi sănătos şi drum bun!" nu era vorba de o convenţie literară (acest tip de relaţie între om şi mulţime nu mai există la noi decât pe ascuns). Iar mărturiile ne dovedesc că epitafurile chiar se citeau, aşa cum se citeşte astăzi faptul divers în ziare; când avea chef să citească niţel, un roman se ducea la ieşirea din oraş; la urma urmelor, o inscripţie săpată în piatră nu era mai greu de citit decât un sul manuscris.

Căci pe vremea aceea inscripţiile erau un mod de publicare tot atât de obişnuit ca şi cărţile; era şi acesta un fel de a te adresa aproapelui. La fel şi graffiti. Pe zidurile de la Pompei s-au descoperit câteva mii de graffiti scrijelite cu un obiect ascuţit în tencuială; ele nu au nimic comun cu graffiti scatologice şi neruşinate pe care ni le-am putea închipui: locuitorii Pompeiului scriau ca să-şi distreze aproapele, să-i propună vorbe de duh, să citeze din autorii clasici... Scriau pe ziduri cam

cum încercăm noi astăzi să fim spirituali în conversaţie. În forme foarte diferite, în zilele noastre, graffiti din New York au rein- ventat acest mod lipsit de trivialitate de a se adresa tuturor; suntem ispitiţi să vorbim de „convivialitate”.

De altfel, epitafurile romane mai au o trăsătură surprinzătoare: brutalitatea cu care îi stigmatizează defunctul pe cei de care crede că are a se plânge; un patron îl face pe libertul său „tâlhar la drumul mare”, un mort zice că l-a omorât medicul lui, un tată anunţă pe toată lumea că şi-a dezmoştenit fiica nedemnă, o mamă crede că o femeie pricepută în otrăvuri i-a omorât pruncul. Noi n-am îndrăzni să punem asemenea inscripţii pe morminte: ar însemna să jignim memoria decedatului şi, de altfel, este bine „să-ţi speli rufele murdare în familie”.

Tocmai lucrul acesta nu-l faceau romanii: deschideau fără nicio jenă dulapul cu schelete. Într-un poem despre căsătoria unui om de vază care îi era mecena, poetul Statius scrie că opinia publică, ostilă de multă vreme acelui domn, fiindcă trăia cu o văduvă nobilă, ar face bine să tacă: iată că acum concubinajul a intrat în legalitate! Într-un poem închinat proslăvirii altui mecena, Statius înşiră tot ce a dobândit protectorul lui, mărturisind că a avut totuşi şi necazuri: nedemna mamă a acestuia a vrut să-şi otrăvească fiul şi a fost, pentru această crimă, condamnată la moarte! Dar fiul şi-a iertat mama şi speră că, în curând, întâmplarea va cădea în veşnică uitare.

Asprimea aceasta, care seamănă cu cea a predicatorilor populari din Evul Mediu, este simptomul dependenţei indivizilor de cenzura opiniei publice: ea îi face pe romani să arate ca nişte necioplţi. De unde o mulţime de fapte mărunte care pe nedrept ar putea părea anecdotice. Ovidiu, poetul rafinat asupra căruia se abate într-o bună zi drama exilului, îşi laudă, plângând, soţia rămasă la Roma: nu-l înşală! Cântându-şi osanale sieşi, Horaţiu declară cu toată îndrăzneala: în tinereţe, n-a fost drăguţul nici unui bărbat. Statius îi face unui văduv elogiul dragei sale decedate: pentru nimic în lume nu i-ar fi fost necredincioasă, nici dacă ar fi fost îmbiată cu bani mulţi. Pliniu, senatorul pompos ca un academician, îl laudă pe Traian cum că-şi întrece predecesorul: nici nu râgâie în public, nici nu fură nevestele supuşilor săi. Romanii semnalează înzestrarea umană submediocră, iar ceea ce îi miră este nu viciul, ci virtutea. Lucru care s-ar vădi plin de interes pentru o sociologie a unui gen literar pur roman: satira.

Teama de bârfe era, într-adevăr, mare: cum nu exista morală religioasă, singurii romani care dispuneau de un refugiu din care să înfrunte opinia publică erau cei ce aderau la o sectă filozofică; oamenii obişnuiţi trăiau într-o morală a răspunderii civice, în care critica celor de rang egal făcea legea. Fiecare era răspunzător în faţa opiniei publice; orice căsătorie, orice divorţ, orice testament era cercetat în amănunt de cenzura convorbirilor: procedeul se numea *reprehensio.*

Înainte de a se hotărî să se însoare sau să se sinucidă, orice nobil roman îi chema la sfat pe câţiva oameni de rangul lui, nu atât ca să le ceară sugestii, cât ca să le afle părerea asupra hotărârii lui.

Nimeni nu era scutit de justificarea în faţa opiniei publice, nici măcar împăraţii, dacă erau principi-magistraţi, şi nu tirani. Când a aflat Claudius că nevasta lui, împărăteasa Messalina, divorţase de el fără să-l anunţe şi se recăsătorise în taină, a ţinut o cuvântare în faţa gărzii imperiale, înfăţişându-i în amănunt infidelităţile soţiei lui, şi i-a făgăduit „să nu se mai însoare niciodată, de vreme ce este limpede că n-avea noroc la căsătorii”. Când a aflat Augustus despre relele purtări ale fiicei, apoi ale nepoatei sale, care aveau pretenţia să trăiască în chip de mari doamne libere, şi nu de membri ai familiei domnitoare, le-a expus amănunţit tot comportamentul scandalos într-un discurs ţinut în faţa Senatului şi într-un manifest distribuit poporului roman. Cât despre împăraţii tiranici, ei făceau chiar mai mult, dar în sens invers: îşi etalau amanţii şi legăturile incestuoase, ca să arate că acela care are puterea este mai presus de morala turmei.

Invectiva, o armă defensivă

Într-adevăr, un om public nu are viaţă personală. Or fiecare cetăţean, era să zic fiecare

militant, este într-un anumit sens un om public. Şi tocmai de aceea polemica politică a dat naştere unui gen literar special: invectiva, tot atât de specială cât sunt în zilele noastre *Le Canard enchaîne* sau, în vremea Revoluţiei Franceze, *Le Pere Duchesne*[1]. Ea consta în înecarea adversarului sub acuzaţii şi ocări dintre cele mai incredibile despre viaţa lui personală; mai multe discursuri ale lui Cicero, între care şi vestita *Filipică a doua,* nu fac altceva. Acuzaţii şi ocări rituale, pe care nimeni nu le lua chiar în serios: noianele de înjurături nu ţinteau să convingă opinia publică, ci să-l facă pe interesat să dea înapoi, de groază. Trebuie spus că politica nu însemna altceva decât lupte pentru putere şi nu pretindea că apără principii înalte. Nu-i puteai reproşa nimic adversarului: scopurile lui erau aceleaşi cu ale tale. Nu-ţi mai rămânea decât să-l acuzi, ritual, că are moravuri josnice.

Insulta obscenă, revărsându-se ca o cataractă, era şi un gen de polemică literară: Catul şi Marţial umplu tomberoane întregi cu asemenea conţinut asupra poeţilor rivali. Această mânuire polemică a obscenităţii le era comună senatorilor, intelectualilor şi poporului: la începutul *Bucolicei a treia* a lui Vergiliu, doi păstori îşi vorbesc cu un amestec de fraternitate şi de duşmănie (sunt rivali) şi ies din această relaţie ambiguă

[1] *Le Canard enchaîne,* săptămânal satiric fondat în 1915, unul dintre cele mai vechi titluri ale presei franceze actuale. *Le Pere Duchesne,* publicaţie de orientare radicală din care au apărut câteva numere în timpul Revoluţiei Franceze *(n. tr).*

Numele dat, în spaniolă, pasionaţilor de coride *(n. tr.).*

acuzându-se în glumă de ticăloşii ruşinoase, dar pe care le ştiu neadevărate. Aşa înţeleg romanii gluma.

Folosirea polemică a obscenităţii se explică. Cuvintele triviale erau interzise; şi-atunci, ca să le poţi totuşi întrebuinţa, trebuia să ai curajul să încâlci această interdicţie. Primul care are acest curaj face un act de vitejie care îl impresionează pe adversar. Acesta se va apăra dovedind că nici lui nu-i este frică: la rândul lui, are să declanşeze explozia bombei obscenităţii; îşi va aţinti spre agresor degetul mijlociu (poreclit „degetul obscen"), făcând gestul pe care şi astăzi napolitanii şi brazilienii îl numesc „smochina".

Consecinţa: vorbele şi gesturile obscene erau arme defensive faţă de orice ameninţare, de oriunde ar fi venit ea. Iată de ce proprietarii romani îşi apărau grădinile de hoţi aşezând în ele statueta de lemn a unui Priap foarte... priapic; iar cele mai onorabile case romane erau străjuite la intrare de un falus, cu acelaşi rol protector ca cel al potcoavei la noi, până nu demult.

Te aperi de ce? De nenoroc, de gelozia zeilor? Nu, ci de *invidia,* de duşmănia şi ciuda vecinilor şi a oamenilor în general; această rea-voinţă universală este deosebit de periculoasă, fiindcă invidiosul îşi ascunde simţămintele pentru a adormi vigilenţa şi fiindcă unii invidioşi au „ochi rău": te pot deochea. În Africa romană se găsesc pretutindeni simboluri magice şi obscene de protecţie: mozaicuri, talismane, pietre de inel. Un proprietar african şi-a înscris pe un mozaic

vorbele batjocoritoare către invidioşii care preziceau că n-o să ajungă niciodată să-şi termine preafrumoasa casă: pierir-ar acuma de ciudă! Stilul relaţiilor umane se schimbă mult de la o civilizaţie la alta; în lumea romană, pare să fi fost un stil dur.

Astfel că oamenii aveau mania proceselor, aşa cum o vor avea şi în veacul în care Racine va scrie *Les Plai- deurs,* dar mult mai vehement: se intentau procese pentru a smulge moşteniri şi averi nu numai când legitimitatea cuiva era contestabilă, dar şi împotriva oricărui drept: pricinile de rea-credinţă nu respectau nimic, nicio proprietate nu era sigură şi se trăia într-un permanent război juridic. Un scriitor african, Apuleius, ia de nevastă o văduvă bogată: imediat, rudele văduvei îi intentează omului un proces de magie şi-l acuză că a umblat cu vrăji ca să fie acceptat ca soţ, ceea ce putea aduce pedeapsa cu moartea. Lipsa aceasta de moralitate a populaţiei avea drept cauză principală existenţa fiscului. Se numea fisc ansamblul proprietăţilor şi veniturilor coroanei, ansamblu uriaş, căci orice moştenire lipsită de urmaşi şi orice testament în care se strecurase o cât de mică neregulă antrenau confiscarea bunurilor succesorale în folosul împăratului, împreună cu o răsplată substanţială pentru cel ce făcuse denunţul. Era foarte uşor de invalidat un testament, pentru că fiscul, care a putut fi comparat cu gulagul (împăratul avea lagăre de muncă în minele şi carierele lui), judeca el însuşi procesele în care

era interesat şi rareori le pierdea, câtă vreme era totodată judecător şi parte. Cu prilejul oricărei succesiuni, moştenitorii dezamăgiţi în speranţele lor o denunţau fiscului, sub cel mai mărunt pretext, pe ruda lor mai norocoasă.

Ar trebui deci să studiem funcţionalitatea dreptului în viaţa socială a Romei, în loc să ne mulţumim a-i admira minunata construcţie şi să presupunem că îndeplinea rolul „etern" pe care îl joacă „dreptul" în orice societate civilizată. Îi putem lăuda pe romani că au inventat disciplinarea vieţii sociale cu ajutorul dreptului; dar trebuie să constatăm şi că aveau, mai mult decât alţii, gustul formelor judiciare şi mania proceselor. Dreptul le servea mai puţin la reglementarea paşnică a inevitabilelor conflicte; mai degrabă le înmulţea: era un câmp de bătaie suplimentar pentru lupta tuturor împotriva tuturor. Astfel, la începutul perioadei imperiale, lumea asistase la un război al doamnelor: principesele imperiale şi doamnele de la Curte se pârâu care mai de care de lezmaiestate ca să pună mâna pe averile celei condamnate; şi era nevoie de foarte puţin ca să te faci vinovat de atentat la maiestatea împăratului...

Pe lângă drept, mai dăinuiau, în epoca clasică, urme dintr-o vreme când dreptul fusese o formă de constrângere exercitată de colectivitatea însăşi, cum este linşajul. O ştim datorită lui Caligula.

Nu se îndoieşte nimeni că împăratul Caligula a fost nebun, dar paranoia lui s-a manifestat adesea

prin reînvierea unor tradiţii de duritate colectivă. Ceruse să se facă un pod la Puteoli şi, în ziua inaugurării, poruncise ca o parte dintre spectatori să fie aruncaţi în apă de pe pod. Folcloriştii vor recunoaşte aici obiceiul de a inaugura un monument printr-un sacrificiu, sau, mai prozaic, tradiţia care cere ca orice inaugurare să fie o sărbătoare şi ca o sărbătoare reuşită să aibă neapărat o victimă.

Dans pe podul de la Verona

Avem ştire despre altă victimă din poemul 17 al lui Catul. Poetul a aflat că, la Verona, concetăţenii lui au de gând să marcheze o zi de sărbătoare dansând pe podul oraşului; căci, la Verona ca şi la Avignon, se dansa pe pod, deoarece, în timpurile când străzile nu sunt pavate, lespezile de pe pod sunt singurul loc în care poţi dansa fără să ridici un nor de praf. Catul le sugerează concetăţenilor lui să profite de vârtejul dansului ca să-l arunce în apă pe un bătrân a cărui vină este de neiertat: şi-a luat o nevastă prea tânără. Folcloriştii ştiu că victima predilectă este fie un soţ încornorat, fie un bătrân care, căsătorindu-se cu o fată tânără, a văduvit de ea clanul tinerilor, regii serbării. În Franţa, în veacul trecut, în timpul postului dinaintea Paştilor, victimele preferate ale festelor jucate la ţară erau soţii înşelaţi sau prea bătrâni.

Şi în alte ocazii a fost Caligula un mare folclorist. Fusese foarte rău bolnav şi câţiva cetăţeni, patrioţi sau arivişti, promiseseră că vor lupta ca gladiatori dacă zeii aveau să-l însănătoşească. S-a făcut sănătos şi a avut prostul gust să le pretindă să se ţină de cuvânt; cum nu prea se arătau entuziaşti, i-a condamnat la moarte, lăsând torturarea lor în seama colectivităţii: pe unul dintre nefericiţi l-a dat pe mâna copiilor de la Roma, pe celălalt, pe mâna femeilor; afurisitele şi ştrengarii şi-au plimbat deci victimele pe străzile Romei, împroşcându-le cu batjocuri, şi-apoi le-au aruncat de pe metereze.

Pe lângă pedepsirile colective, şi răzbunările individuale aveau în urma lor o tradiţie şi erau ritualizate. În *Bucolica* a 3-a, un păstor care îl copleşeşte pe celălalt cu învinuiri închipuite, rituale şi ele, îl acuză că ar fi mutilat cu răutate livada şi via unui vecin. Aceasta era o formă consacrată de răzbunare, la ţară; străvechea Lege a celor Douăsprezece Table pedepsea de pe atunci acest fel de răzbunare. *Digesta,* după o jumătate de mileniu, va mai încerca încă s-o elimine, iar în zilele noastre le dă adesea de furcă jandarmilor. La ţară, când te-a supărat un vecin, îi ciopârţeşti pomii sau gardul viu, îi calci în picioare răzoarele, îi otrăveşti câinele.

Adesea răzbunarea individuală, întotdeauna ritualizată, se execută la vedere, nu pe ascuns: scopul ei este să arăţi cu degetul, în faţa tuturor, o persoană de care ai a te plânge, ca s-o faci de râs în faţa opiniei publice. De exemplu se vine cu

toată familia sub ferestrele unui vinovat şi se huiduie, sau se aruncă cu pietre în peretele dinspre drum. La începutul erei noastre, la Herculanum, proprietarului casei numite „a Bicentenarului" i s-au aruncat pietre în uşă de către oameni pe care a declarat că nu-i cunoaşte.

Era şi mai nostim să-ţi prinzi victima în plină stradă; atunci îi „făceai alai", cum se zicea la noi: umblai în urma omului huiduindu-l, îi cântai păcatele pe melodia felinarelor, copleşindu-l cu denumiri obscene; îl dezbrăcai şi-l arătai în ţinuta cea mai rudimentară. Se putea apela şi la mass-media vremii: afişai un text plin de ocări, o epigramă satirică destinată să-i însoţească amintirea în memoria colectivă; compuneai despre el un cântecel satiric şi-l cântai pe străzi.

Atenţie la *convicium*

Epigrame anonime lipite pe ziduri sau pe soclul vreunei statui, cântece satirice: modurile acestea de a lua drept martoră colectivitatea serveau câteodată şi exprimării opoziţiei politice. Motiv în plus pentru jurişti de-a încerca să stăvilească această justiţie de tip folcloric. Totuşi au fost siliţi să tolereze un obicei consacrat, *convicium,* mijlocul prin care un datornic era silit să-şi plătească datoriile; trebuia să-l prinzi pe om în plină stradă, de faţă cu mulţi martori, şi să-l urmăreşti cântându-i un cântec în care revenea, ca refren, menţionarea datoriei neplătite; juriştii

tolerează procedeul, dar cu condiţia ca vorbele cântecului să nu jignească bunele moravuri. În poemul 42, Catul a imitat obiceiul: se îndrăgostise de o doamnă şi-i trimisese versuri de dragoste, apoi însă, sătul de ea sau izgonit, a vrut să-şi recupereze poemul ca să-l publice, în vreme ce doamna avea pretenţia să păstreze acea amintire autografa. Atunci Catul a publicat un al doilea poem, în care îi cerea imperios doamnei versurile dintâi, pe melodia felinarelor.

Ce putea face un datornic când simţea că i se pregăteşte un *convicium*l întâi, să se ascundă: iese din casă doar strecurându-se pe lângă ziduri; dacă are nenorocul să-şi întâlnească creditorul în piaţa publică, se ascunde repede după coloanele dimprejur. Dar poate şi să ia drept martor colectivitatea, să-i stârnească mila şi să-l facă astfel antipatic pe creditorul care îl târăşte prin tribunale. Se îmbracă în haine de doliu, sau chiar în zdrenţe, îşi pune cenuşă în cap în semn de deznădejde şi-şi lasă barba şi părul să crească, aşa cum faceau cei care urmau să treacă printr-o mare primejdie, cum ar fi un proces sau o călătorie pe mare (când trecea pericolul, îşi tăiau părul şi-l consacrau ca ofrandă zeilor care îi salvaseră). Debitorul mai poate şi să stea zi şi noapte la picioarele statuii împăratului, care servea drept azil inviolabil, ca să arate că nu mai speră în ajutorul legii, ci numai în dreptatea suveranului. La picioarele statuii se întâlnea cu sclavi care-şi căutaseră scăpare împotriva pedepselor unui stăpân hain. Spectacolul oferit de

străzile antice semăna aşadar cu cel de la teatru, unde existau atâtea feluri de a face părtaş publicul larg.

Dacă datornicul se încăpăţânează să nu-şi plătească datoria, judecătorul decide în sfârşit să-i dea averea în stăpânirea creditorului, care se grăbeşte să înştiinţeze pe toată lumea de această hotărâre, publicând afişe. Teoretic, publicarea avea menirea să-i prevină pe alţi eventuali creditori şi să anunţe scoaterea la mezat a bunurilor debitorului; practic, ea serveşte să-l facă de ruşine pe rău-platnic şi să-l răzbune pe creditor. La Roma, afişele de acest fel erau ţintuite, prin tradiţie, pe coloana lui Maenius, în plin for, iar coloana era un fel de stâlp al infamiei pentru datornici. Era aşa de clar că este vorba de o răzbunare, încât legea trebuia să-i reprime excesele: când cineva care dă împrumut cu amanet, fără mijlocirea vreunui judecător, se mulţumeşte să scoată la vânzare obiectul amanetat, aşa cum este dreptul lui, este oprit să aducă la cunoştinţa tuturor, prin afişe, această hotărâre, ca nu cumva să caute să-i strice reputaţia celui care a cerut împrumutul.

Aşadar, fără ruşine, ba dimpotrivă, trecătorii erau luaţi drept martori. Lucrul se făcea şi din motive pioase. Unul dintre spectacolele oferite de străzile antice era cel al alaiurilor care mergeau la temple să aducă jertfe şi să se ospăteze; toată familia, tată, mamă, copii şi sclavi, străbate oraşul trăgând de funie sau ducând în braţe animalul, oaie sau cocoş, pe care îl vor sacrifica pe un altar

aşezat în faţa porţii templului în care locuieşte zeul pe care vor să-l cinstească; zeul va avea parte de fum şi de oase, iar oamenii vor da la gătit carnea în bucătăriile speciale din preajma templului şi vor mânca, în ziua aceea, carne. Or, se poate dovedi că, adesea, în fruntea pioaselor alaiuri păşea un purtător de pancartă, care ducea, în vârf de prăjină, o scândurică pe care erau scrise numele zeului căruia i se aduceau mulţumiri şi favoarea cu care îşi fericise credincioşii. Era, acesta, un mijloc suplimentar de a-i mulţumi zeului, de a-i face plăcere şi de a dobândi merite în ochii lui „mărturisind" ce fapte bune sau ce minuni îndeplinise. Între aceste pancarte şi *Confesiunile,* în care Sfanţul Augustin arată măreţia graţiei divine care a ştiut să-l aducă pe calea cea bună pe păcătosul ce fusese, distanţa este mai mică decât pare...

În toate aceste forme de manifestare, un ins ia mulţimea drept martor. În alte cazuri, mulţimea era cea care facea presiuni asupra unui individ. Pentru asta exista un obicei funebru şi carnavalesc: mulţimea îl prindea pe vinovat, îl urca într-un dric şi urma, plângând şi râzând, alaiul funerar al aşa-zisului mort, înainte de a-l lăsa s-o ia la fugă. Chiar şi morţii adevăraţi aveau parte de ocări, dacă testamentul lor nu era pe placul opiniei publice sau dacă moştenitorii lor, din zgârcenie, nu-i ofereau gloatei, ca să cinstească amintirea dragului lor decedat, plăcerile la care credea ea că are dreptul, ori de câte ori murea vreun om de vază din cetate.

Plebea din Pollentia, în Liguria, a ţinut pe loc, în piaţa publică, alaiul funerar al unui fost ofiţer până când moştenitorii i-au promis oraşului bani cu care să cumpere gladiatori.

Căci manifestările publice aveau rostul să-i silească pe notabili să-şi îndeplinească obligaţia de a-i da cetăţii lor pâine şi jocuri, cum cerea idealul politic al vremii. Am văzut că scriitorul Apuleius se pricepuse să ia în căsătorie o văduvă bogată; cum nunta s-a desfăşurat la ţară, familia a pretins că mirele ar fi vrut să fugă departe de privirile indiscrete ca să-şi exercite mai bine manevrele vrăjitoreşti asupra viitoarei sale soţii. Apuleius s-a justificat uşor: nevasta lui şi cu el au vrut doar să scape de revendicările plebei din oraş, care le-ar fi pretins proaspeţilor căsătoriţi un dar de bani pentru plăcerile populare; iar nevasta lui cheltuise deja o sumă însemnată când fiul ei, trecând la vârsta de adult, îşi depusese veşmintele de copil ca să-şi îmbrace toga de bărbat în toată firea.

După ce plătiseră, moştenitorii nu scăpaseră totuşi de îndatoriri: mai aveau de organizat un spectacol, de angajat actori şi de prezidat reprezentaţia aşezaţi, în ţinută de gală, în loja de onoare, ca să-şi omagieze astfel concetăţenii. Puteau şi cumpăra pentru obşte un gladiator sclav, pe care îl revindeau după reprezentaţie. Din păcate, dacă gladiatorul lupta prost, publicul cerea să i se taie gâtul, iar dacă lupta bine, cerea ca moştenitorii să-l răsplătească eliberându-l. În ambele cazuri, era pierdere sigură pentru

moştenitori; dar în niciun caz ei nu se puteau opune voinţei poporului îngrămădit pe gradenele teatrului sau ale amfiteatrului: drepturile publicului civil asupra bogătaşilor oraşului erau sacre.

Folclorul tinerilor

Toate acestea fac parte din folclor, în sensul că individul şi colectivitatea se află într-o relaţie directă, nemediată de lege sau de forţele publice. Exista folclor şi în alt sens al cuvântului: o parte a populaţiei, tineretul, se bucura la Roma de un privilegiu tradiţional — acela de a-i molesta pe trecători care se afla în afara legalităţii curente. La Paris, în secolul al XVIII-lea, ucenicii din cartierul Saint-Antoine aveau dreptul, în anumite zile, să-i ia la bătaie pe nobilii care avuseseră imprudenţa să iasă din casă. Studenţii, câtă vreme au existat manifestaţii zgomotoase, au avut drepturi analoge, inclusiv cel de a-i cotonogi pe membrii gărzii călare. La Roma, acest privilegiu aparţinea tineretului răsfăţat, din familiile de vază.

În romanul său *Metamorfoze,* Apuleius înfăţişează un tânăr chefliu care are grijă să se întoarcă devreme de la un ospăţ în oraş, fiindcă cetatea este bântuită de „o ceată de tineri nobili complet nebuni”, care se distrează lin- şându-i pe trecătorii întârziaţi. Nu este vorba de o invenţie romanescă: noaptea, oraşele romane erau lăsate

în seama tineretului, iar împăraţii înşişi, cât erau tineri, luau parte la asemenea expediţii nocturne. Cum se lăsa seara, Nero, în vârstă de douăzeci de ani, lepăda purpura imperială, se deghiza şi, împreună cu prietenii lui, cu sclavi purtând făclii şi cu oameni năimiţi, pleca să-i maltrateze pe bieţii orăşeni. Toţi tinerii de familie bună făcuseră la fel, dintot- deauna. Îi băgau în sperieţi pe trecători, şterpeleau din dughene ca să vândă, a doua zi, produsul furtişagurilor; îi aruncau în sus, într-o pătură, pe beţivii sau pe infirmii întâlniţi în cale (aşa făceau şi locuitorii Madridului la sărbătoarea Sfanţului Isidor); îi aruncau pe soţi în canal şi, pe când aceştia se zbăteau în băltoacă, le pipăiau nevestele. Pe lângă tinerii de neam, mai aveau asemenea privilegii şi vedetele circului; „împăratul, spune un istoric, a trebuit să pună frâu exceselor vizitiilor de cvadrige, căci aceştia, în numele unei îngăduinţe străvechi, aveau voie să-i transforme pe trecători în victime şi să-i tâlhărească”.

Doamnele din înalta societate aveau un privilegiu similar, dar mai drăguţ; să organizeze vesele expediţii nocturne şi, în cursul lor, să batjocorească orice lucru respectabil. Iulia, fiica împăratului Augustus însuşi, umbla noaptea prin Roma, cu prietenii şi cu amanţii ei; s-a distrat punând o cunună de flori pe capul unei vechi şi venerabile statui din Roma, în for. Gestul a scandalizat, căci Augus- tus era foarte hotărât să se indigneze de purtarea fiicei lui, care facea greşeala de a trăi cu libertatea de moravuri a

doamnelor din aristocraţia romană şi de a nu fi înţeles că tatăl ei devenise împărat. Să încheiem amintind o altă ceată de cheflii din tineretul de neam, cea care, cu patru secole în urmă, la Atena, sub îndemnul lui Alcibiade, a mutilat, noaptea, statuile lui Hermes care păzeau intrarea în case şi temple şi a parodiat cele mai sfinte mistere. Era, cum zicea cineva, o mascaradă, dar ea a schimbat cursul Războiului Peloponeziac şi destinul Atenei.

PARTEA A TREIA
MOARTEA CA SPECTACOL

Roma antică: sinuciderea nu este obscenă[1]

Romanii au învăţat de la greci un lucru pe care acum îl redescoperim şi noi: ceea ce este valabil în privinţa conceperii copiilor este şi în privinţa morţii. De ce să depindem de natură? Mai bine să hotărâm noi înşine dacă să-i dăm mână liberă sau să preîntâmpinăm moartea naturală. Or, când te obişnuieşti cu gândul unei atitudini active, frica de moarte scade simţitor.

Grecii şi romanii păstrau amintirea unei epoci arhaice când sinucigaşii îi îngrozeau şi când îi îngropau într-un mod degradant. Oroarea aceasta provenea din frica pentru sine, transformată în condamnare morală a celuilalt: sinucigaşul se face vinovat de a ne fi adus, deliberat, moartea în faţa ochilor. Gestul lui este simţit ca o agresiune şi ca o obscenitate, pentru care ne răzbunăm cu arma moralei: condamnările sinuciderii pe temei religios erau raţionalizările acestui resentiment. Sinucigaşul provoca aceeaşi repulsie ca gladiatorul[2] care îşi asuma riscuri din motive mărunte, astfel că lumea tremura în locul lui, văzându-l cum moare pentru atât de puţin lucru.

---

[1] Articol apărut în *L'Histoire*, nr. 27, octombrie 1980, pp. 38-40.

[2] *l.Cf.* „Gladiatorii, artişti blestemaţi", p. 111.

Un dicton latin spunea că sinucigaşul reprezintă un pericol public, căci un ins în stare să ucidă fiinţa pe care o iubim cu toţii cel mai mult pe lumea asta, adică pe sine însuşi, este, cu atât mai mult, capabil să asasineze pe oricine...

„Liber să mori”

Dar oroarea aceasta străveche era mai puţin răspândită decât compasiunea şi toleranţa. Într-adevăr, ca să-i purtăm pică altuia fiindcă a săvârşit ceea ce ne înspăimântă când este vorba de noi înşine, trebuie să credem că purtarea altuia ne afectează cumva: oroarea faţă de sinucigaş este „revelatorul” unei dictaturi morale a tuturor asupra tuturor, iar o asemenea dictatură este comună multor structuri sociale: regimuri autoritare, autodisciplină militaristă, cenzură sătească unde purtarea fiecăruia este resimţită ca o sfidare a autorităţii tuturor celorlalţi... Când s-a sfărâmat cetatea arhaică, împreună cu solidaritatea ei civică, fiecare roman a devenit liber să trăiască şi să moară doar sub propria sa responsabilitate. Sinucigaşii n-au mai fost învinuiţi de a fi săvârşit ceea ce n-am fi vrut să facem în locul lor, ci au fost deplânşi: Vergiliu le atribuie simţământul pe care îl nutresc cei vii pentru ei; poetul presupune că, în Infern, ei îşi regretă gestul fatal.

Stăpânul sinucigaş şi sclavul lui

Cât despre jurişti, sinuciderea îi lăsa indiferenţi. Dreptul roman nu pretindea să-i călăuzească pe cetăţeni pe căile virtuţii: scopul lui era să reglementeze litigiile privitoare la patrimoniu sau la familie. Dacă nu existau conflicte de interese, juriştii nu se pronunţau; de altfel, nici nu le-o cerea nimeni. Li se întâmplă câteodată să vorbească despre sinucidere în legătură cu dreptul succesoral, şi atunci enumeră cu seninătate toate motivele posibile: boală care dă mari dureri, demenţă, pierderea unei fiinţe dragi, ruşine după faliment, „ostentaţie, cum s-a întâmplat cu anumiţi filozofi". O expresie rezumă totul: *taedium vitae,* „sila de viaţă". Într-adevăr, dacă alegi moartea, înseamnă că nu mai vrei să trăieşti. Şi, de vreme ce legea nu se ocupă de sinucidere, juriştii conchid că „a-ţi pune capăt zilelor este un drept natural". Singurul lucru care îi interesează este să afle dacă nu cumva un sinucigaş s-a pedepsit singur. Căci, dacă s-a sinucis ştiindu-se vinovat de vreo crimă, i se va confisca averea, dar nu pentru a pedepsi sinuciderea, ci pentru a pedepsi crima mărturisită de sinucidere.

Numai că de liberalismul acesta al opiniei publice beneficiau mai ales oamenii liberi. Sinuciderea sclavilor se discuta în cu totul alţi termeni.

Într-adevăr, toată lumea ştie că psihologia slugilor nu seamănă cu cea a stăpânilor. Sclavul

care se sinucide este un netrebnic, şi gata. Dacă se sinucide din demenţă, mai merge; dar de cele mai multe ori o face numai ca să-şi exaspereze stăpânul şi fiindcă el crede că-i este permis orice. Aşa spuneau juriştii. Căci toată psihologia sclavului constă în a fi sau nu bun de treabă; iar sentimentele îi sunt pe măsura nimicniciei lui. Un om liber se sinucide dintr-un motiv propriu unui om liber, condamnabil sau nu: egoism, orgoliu, durere, silă de viaţă, conştiinţa vinovăţiei. Pe când un sclav se sinucide fiindcă este un „sclav rău". Asta nu înseamnă, de altfel, că ar fi un sclav complet străin de virtuţi şi că s-ar sinucide împins de vreun viciu, de laşitate sau de un comportament aberant: adjectivul, departe de a-i adăuga ceva substantivului, îl neagă. Un „sclav râu" este un sclav care de fapt nu este un sclav, exact ca o unealtă prost făcută, de neîntrebuinţat, care nu-şi merită numele. Nu se sinucide fiindcă e rău: e rău de vreme ce se sinucide.

Oroare, apoi milă sau dezaprobare, acestea sunt simţămintele nutrite în multe societăţi faţă de sinuciderile săvârşite sub impuls necontrolat, care formează marea majoritate. Originalitatea greco-romană este aceea de a fi făcut o descoperire evidentă, pe care totuşi trebuie s-o redescoperim mereu şi pe care multe societăţi se feresc s-o recunoască, anume cea a sinuciderii deliberate şi a morţii la timpul potrivit sau *tempestiva mors.*

Voluptatea unui leşin

O asemenea sinucidere, de fapt eutanasie, este cea a bolnavului care vrea să se cruţe de suferinţe inutile sau să prevină sfârşitul fatal în loc să-l aştepte; este şi cea a bătrânului sătul de viaţă, o viaţă care nu-i mai poate aduce decât degradare. Asemenea sinucideri deliberate au fost frecvente printre aristocraţi, în vremea Imperiului; erau aprobate şi admirate. Să citǎm un singur exemplu, din care fiecare detaliu contează. Tullius Marcellinus, un aristocrat contemporan cu Nero, fusese un om paşnic; îmbătrânise prematur din cauza unei boli, deloc mortală, dar foarte lungă şi care pretindea o sumedenie de îngrijiri şi comporta multe neajunsuri. Şi-atunci a convocat, ca să le ceară sfatul, numeroşi prieteni, cum era obiceiul, şi i-a întrebat dacă n-ar fi mai bine să se sinucidă. Amicii i-au dat, fiecare, sfatul pe care şi l-ar fi dat şi lor înşişi, după cum erau curajoşi sau fricoşi. Dar între ei se afla şi un nobil care aparţinea sectei stoice (căci, la Roma, „şcolile" filozofice nu aveau nimic academic: erau secte, cu militanţii lor); acesta i-a spus lui Marcellinus că problema era cu totul falsă, fiindcă adunarea lor lua moartea în tragic, ca şi cum ar fi fost vorba de un lucru foarte grav, în vreme ce, de fapt, moartea nu înseamnă cine ştie ce; ea este doar încetarea unor lucruri lipsite de importanţă ca mâncarea, dragostea şi somnul. Singura măreţie pe care i-o putem conferi morţii este aceea de a o alege noi, după chibzuire, din pricini bine

întemeiate. Marcellinus a fost convins. În trei zile s-a lăsat să moară de inaniţie, fără a omite să-şi facă trecerea, cu ajutorul medicilor, nu numai lipsită de dureri, ci şi întovărăşită de uşoara voluptate provocată, uneori, de leşin. Lucru pe care Seneca îl aprobă, în scrisoarea 77 către Lucilius.

Asemenea sinucideri-eutanasii presupun o familiarizare a romanilor cu suicidul deliberat. Roma arhaică practica sinuciderea războinicului care se jertfeşte pentru patrie. Grecia cunoştea sinuciderea bolnavului, aprobată până şi de severul Platon în *Legi,* de asemenea, sinuciderea eroului copleşit de ruşine, care nu acceptă să supravieţuiască umilinţei unei lupte pierdute sau care se simte dezonorat de a fi trecut printr-o criză de nebunie (aşa s-au omorât Aias şi Hercule). La Roma, două elemente au contribuit la răspândirea sinuciderii deliberate: anumite circumstanţe politice şi influenţa sectelor.

În vremea războaielor civile de la sfârşitul Republicii s-au înmulţit sinuciderile unor căpetenii învinse, ca Brutus sau Cato, fără să o uităm pe cea a Cleopatrei, regina de origine greacă. Suicidul a devenit demn de admiraţie. Primul secol al Imperiului a mers şi mai departe. Ca să scape de vechea aristocraţie fără a deveni nepopulari, împăraţii puneau la cale acuzarea câte unui nobil şi, înainte de a ajunge la proces, nobilul avea grijă să se sinucidă: împăratul nu se făcea vinovat de această moarte voită, care constituia mărturisirea îndreptăţirii acuzaţiei. Dar

de ce se sinucideau nobilii aşa, „la comandă”, cum zice Tacit? Fiindcă la Roma, în vremea aceea cel puţin, acţiunea justiţiei înceta prin moartea acuzatului. Acesta scăpa de călău şi lăsa familiei moştenirea, care, dacă procesul ar fi avut loc, ar fi fost confiscată.

Este firesc să mori?

Ca să se deprindă cu sinuciderea, nobilii şi-au găsit învăţători în secta stoică. Într-adevăr, stoicii susţineau că îndatorirea omului este să asculte de zei, să se poarte conform raţiunii, să urmeze natura. Dar ce înţelegeau ei prin natură? Deloc ce înţelegem noi. „Natural” însemna normal: aşa că boala nu era naturală. A urma natura consta, pentru un bolnav, în sinucidere, astfel încât să pună capăt unor condiţii de viaţă contrare naturii. Dar nu însemna gestul acesta nesupunere faţă de zei, cum credea, înainte de creştini, secta pitagoreică, conform căreia omul, fiind slujitorul zeilor, n-are dreptul să-şi părăsească postul înainte de a-i da zeii semnalul plecării? Omul ar trebui aşadar să-şi aştepte „sfârşitul firesc” şi să nu-şi hotărască singur soarta. Stoicii ripostau spunând că tocmai boala, procesele politice sau înfrângerea în luptă erau semnele trimise de divinitate omului raţional, ca să-i arate că-i îngăduie să-şi părăsească postul. Într-un cuvânt, înţelegem prin „natură” ori existenţa biologică, ori comportarea normală, raţională. Astăzi, aceeaşi

dezbatere se desfăşoară în legătură cu contracepţia.

De mult fusese dat uitării simţământul de atotputernicie născut de pe urma obişnuinţei cu moartea deliberată, care îl făcuse pe Brutus să recitească, înainte de a se sinucide, un dialog al lui Platon despre nemurirea sufletului: nu ca să se convingă că sufletul lui nu va muri şi să găsească astfel puterea de a face gestul fatal, ci, dimpotrivă, fiindcă simţământul că poate dispune în chip activ de sine însuşi provoacă o beţie sub puterea căreia omul se simte „etern valabil”; căci credinţa că sufletul este nemuritor se confundă uşor cu cea a eternei reîntoarceri. Vom fi surprinşi aflând că stoicii, propovăduitori ai sinuciderii, nu credeau defel în nemurirea sufletului.

Gladiatorii, artişti blestemaţi[1]

Aşezat pe pernuţa lui, micuţul Caracalla şi-a acoperit faţa cu palmele şi a izbucnit în plâns. Guvernanta lui s-a ridicat şi s-a dus să-l aline, râzând de spaima lui, iar cei cincizeci de mii de spectatori aşezaţi în cerc împrejurul lor râdeau şi ei cu aceeaşi afecţiune. Băiatul, deja măricel, fusese aşezat pe canapeaua din loja imperială chiar lângă tatăl lui, împăratul. La cincisprezece sau douăzeci de metri de copilul princiar, în spaţiul pustiu al arenei, un condamnat la moarte îmbrăcat într-un costum de carnaval, contorsionat în funiile care îl legau strâns de stâlp, nu mai vedea acum nimic altceva decât tigrul care tocmai fusese adus anume pentru el. Urletele omului căpătaseră atunci o sonoritate inumană care îl speriase pe copil; iar spectatorii de pe gradene râseseră cu toţii, înduioşaţi, căci emoţia aceasta naivă, oricât era ea de copilărească, dădea totuşi asigurări despre caracterul unui viitor împărat.

Scena aceasta s-a petrecut la Roma, acum aproape optsprezece secole, în amfiteatrul Coliseu, iar eu am parafrazat două rânduri din *Historia Augusta.* Îmi închipui totuşi că, pe gradene, mai multe mame îl plângeau pe bietul

[1] Articol apărut în *L'Histoire,* nr. 2, iunie 1978, pp. 4—13.

băiat, deja victimă a viitoarei lui meserii de suveran; îşi spuneau că n-ar trebui duşi niciodată copiii în amfiteatru. Sau cel puţin ar trebui scoşi de acolo pe la amiază, când luptele de gladiatori se întrerup pe tot timpul prânzului şi lasă loc unui şir de ingenioase clovnerii, al căror material este carnea vie a tuturor condamnaţilor la moarte. Căci acestea erau cele două componente a ceea ce vom numi arenă: luptele de gladiatori, pe de o parte, iar pe de alta, torturile condamnaţilor la moarte într-o mizanscenă de music-hall sau de vânătoare în cursul căreia leul îşi mânca întotdeauna dresorul.

Cei sortiţi să moară nu mai salută

Toată această oroare o ştim de mult, de când, copii fiind, l-am citit pe *Asterix gladiator,* atunci de ce să mai vorbim despre ea? Fiindcă există elemente noi. Importanta carte a arheologului Georges Viile, mort într-un accident acum zece ani, va aduce curând multe noutăţi despre arenă: unele mărunte (de exemplu, nu este adevărat că gladiatorii intrau în scenă rostind „Caesar, cei sortiţi să moară te salută"), iar altele mult mai importante, din care reiese că luptele de gladiatori erau un lucru mult mai ciudat şi cumplit decât ne putuserăm închipui. Şi, mai ales, cartea aduce noutăţi despre romani şi despre noi înşine: ne ajută să înţelegem cum au fost posibile ororile acestea şi cum ar mai putea fi şi astăzi, la noi, şi

din ce motive neaşteptate s-au sfârşit. Nu, n-au fost posibile din aceleaşi motive ca Inchiziţia, Auschwitz-ul, Hiroshima, tortura din Algeria şi Gulagul: rugurile şi bombardamentele se luau foarte în serios şi nu erau clovnerii; sadism există pretutindeni, dar luptele de gladiatori sunt o instituţie unică în istoria universală. Nu, nu creştinismul în ansamblu a pus capăt acestor înfruntări, precum n-a pus capăt nici sclaviei, ci anumiţi creştini, din anumite motive, uneori evanghelice, alteori mai puţin. Problema nu era simplă, din multe pricini, dintre care cea mai măruntă este următoarea: spre deosebire de condamnaţi (pe care nimănui nu-i trecea prin gând să-i plângă, de vreme ce erau criminali), gladiatorii erau întotdeauna voluntari, ca în vremea noastră toreadorii şi piloţii de curse: ei luptau din proprie voinţă şi nu erau deci de plâns; publicul se mulţumea să-i privească: doar nu e interzis, nu-i aşa?

Or ceea ce se privea astfel nu era exact ce ne-am putea închipui; luptele de gladiatori nu erau echivalentul întrecerilor de scrimă, în care sportivii se băteau de-adevăra- telea; nu erau nici dueluri până la moarte în care avantajul armelor hotăra victoria, iar spectatorii aşteptau să vadă care dintre luptători va învinge, chiar dacă, pe deasupra, cereau uciderea învinsului; era un fel de meci mult mai atroce, a cărui logică infernală a reconstituit-o Georges Viile.

Într-adevăr, arheologii au descoperit un mare număr de basoreliefuri şi de lămpi reprezentând

diverse momente ale luptelor din arenă. Or doar câteva asemenea imagini îi arată pe gladiatori încrucişându-şi săbiile, ca doi duelişti; foarte puţine arată cum îşi străpunge unul dintre ei adversarul cu sabia sau cu tridentul şi îl culcă la pământ. Sigur, în realitate gladiatorii îşi încrucişau săbiile şi se întâmpla ca un luptător să fie ucis sau rănit; dar această departajare pe calea armelor nu era cel mai frecvent sfârşit al luptei, nici cel pe care publicul voia să-l vadă; mai mult, nu constituia nici măcar adevăratul sfârşit al luptei. Adevăratul sfârşit este cel reprezentat cu o uimitoare candoare în plăcerea sadică pe marea majoritate a lămpilor şi a reliefurilor. Şi ce vedem? Doi gladiatori, amândoi în picioare, unul lângă celălalt. Nu-şi încrucişează săbiile, ba chiar par să se ignore. Unul, cu sabia în mână, cu braţele de-a lungul corpului, priveşte în pământ; celălalt, e drept, ridică sabia, dar gestul lui, care nu pare a-l tulbura pe cel dintâi, este cumva încremenit; de altfel, în loc să-şi privească placidul potrivnic, casapul nostru întoarce capul spre spate şi priveşte, departe, la nu se ştie ce.

Chipul celui ucis îl priveşte pe cel care prezidează spectacolul şi care, din loja lui, îi va porunci să-l ucidă pe învins sau să-i lase viaţa, după cum spectatorii, strigând, îi pretind sau nu moartea nefericitului. Or acest învins trăieşte, ba chiar stă în picioare; nu este rănit, sau este rănit uşor; mai degrabă este buimăcit, ca boxerul învins la puncte după un meci; şi-a păstrat armele. Atunci, de ce trecea drept învins? Pentru că a

recunoscut-o chiar el: a făcut gestul convenţional (de obicei, ridicarea mâinii şi a arătătorului, cum fac elevii când îi cer profesorului cuvântul). Şi de ce s-a declarat învins? Fiindcă este ultima lui şansă de a scăpa cu viaţă: şi-a dat seama că nu-i poate face faţă adversarului său, ori simte că-l cuprinde epuizarea nervoasă sau fiziologică, ori îl pândeşte panica, ori, pur şi simplu, este „scârbit”, cum se spune despre boxeri; aşa că, dacă ar continua lupta, potrivnicul său l-ar doborî cu siguranţă; singura lui şansă măruntă de a rămâne în viaţă este aceea de a ridica degetul şi de a se lăsa la mila publicului.

Gladiatorii luptau cu echipamente care îi apărau bine: scuturi, platoşe, genunchere, căşti încă mai „cuprinzătoare” decât ale motocicliştilor noştri; lupta putea dura mult şi deznodământul se datora oboselii sau dezgustului: momentul suprem nu era îndemânatica lovitură de sabie, ci decizia suverană a publicului. O luptă de gladiatori nu este un duel cinstit în care hotărăsc armele: scopul ei este acela de a-l sili pe un nefericit să se declare el însuşi zdrobit şi de a-şi lăsa viaţa în mâinile unui public care îşi simte atotputernicia în clipa în care un om îi aşteaptă sentinţa. Ce este pasionant de văzut e chipul acelui om care aşteaptă, apoi chipul lui când este ucis: tocmai în aceasta consta onoarea profesională a gladiatorilor, să rămână neînfricaţi în clipele acelea, clipele de neuitat ale spectacolului; tot ce se petrecuse până atunci nu tindea decât spre acest sfârşit. La fel, la noi, publicul elegant al

proceselor penale ştie să aprecieze duelul oratoric al avocaţilor, dar marele moment rămâne cel în care juraţii se întorc în sală şi în care condamnatul va şti dacă-şi poate salva viaţa; cronicarii noştri judiciari, sau măcar unii dintre ei, descriu cu amănunte şi cu lăcomie expresia feţei acuzatului când aude citirea sentinţei. Onoarea unui tâlhar sau a unui condamnat politic stă în neînfricarea lui în aceste clipe.

Vai de învinşi!

În vremurile acelea îndepărtate, vederea chipului unui om care moare, vederea cadavrelor erau plăceri cunoscute, despre care se vorbea; noi le ştim din filme şi de pe marginea autostrăzii, dar de vorbit nu vorbim despre ele. Publicul antic nu se ducea în amfiteatru să vadă luptători care îşi asumă riscuri: venea să vadă oameni murind şi, cu puţin noroc, să decidă el însuşi moartea lor. De aceea a devenit din ce în ce mai mortală meseria de gladiator, de-a lungul deceniilor: publicul îşi satisfăcea plăcerea. Georges Viile a putut face calcule în privinţa mortalităţii gladiatorilor. În timpul lui Augustus, adică pe la începutul erei noastre, un gladiator avea să moară la cea de a zecea luptă; după un secol şi jumătate, în vremea lui Marcus Aurelius, i se va tăia gâtul mai repede, la a treia sau a patra înfruntare, în medie cel puţin.

Este adevărat că, într-o anumită proporţie (nu ştim care), unii gladiatori obţineau de la stăpânul lor, în timp util, dreptul de a se retrage, ceea ce însemna că mureau în propriul lor pat. Dar lucrul

cel mai semnificativ este altul: sub domnia lui Augustus, uciderea constituia excepţia, pe când sub Marcus Aurelius ea a devenit aproape regula. Adică, la începutul erei noastre, un gladiator era ucis în două cazuri: dacă, în timpul luptei, primea o lovitură mortală sau dacă, după ce se declarase învins, publicul considera că dovedise laşitate ori nepricepere şi că acestea trebuiau pedepsite; uciderea nu era deci decât o pedeapsă, iar regula o constituia clemenţa. Dimpotrivă, în vremea lui Marcus Aurelius, s-ar părea că uciderea învinsului devenise aproape automată, iar graţierea lui — o favoare greu de meritat.

Calcule sângeroase

S-a găsit la Minturnae, nu departe de Garigliano, o inscripţie din anul 249 al erei noastre, mai grăitoare decât un întreg discurs; ea comemorează un spectacol măreţ, oferit, ca întotdeauna, de un bogat mecena care a pus să lupte, în patru zile, unsprezece perechi de gladiatori; dintre ei, se laudă el, a pus să fie ucişi unsprezece, adică învinşii din fiecare pereche, lucru pe care îl socoteşte foarte meritoriu. Într-adevăr, trebuie ştiut că luptele de gladiatori erau totdeauna oferite de bogătaşi darnici, pe cheltuiala lor — la Roma, în Coliseu, chiar împăratul juca rolul de mecena al propriei lui capitale. Ca să organizeze aceste spectacole, bogătaşii fie cumpărau gladiatori, fie îi închiriau: dacă îi trimiteau la moarte, îşi iroseau capitalul, în primul caz, iar în al doilea, aveau obligaţia să restituie preţul gladiatorului închiriat, pe care îl

înapoiau proprietarului doar sub formă de leş. Ceea ce ridica la două numărul motivelor de a ucide mulţi gladiatori: mecena devenea de două ori popular dacă îi oferea publicului cadavrele râvnite şi dacă îi demonstra că este gata să-şi sacrifice propria avere ca să-i facă pe plac. Acesta era preţul cu care un bogătaş de rang înalt facea carieră politică; ba chiar spera şi să se nemurească, precum autorul inscripţiei noastre.

Angajaţi-vă, reangajaţi-vă!

În asemenea condiţii, se găseau oare mulţi doritori să îmbrăţişeze cariera de gladiator? Da, de dragul gloriei: gladiatorii celebri erau tot atât de cunoscuţi ca Fangio, Pele sau Guynemer; în arta populară, în imaginile care împodobeau vasele de lut şi lămpile, chipurile de gladiatori erau la fel de frecvente ca nudurile. Am mai spus-o, gladiatorii erau întotdeauna voluntari: dacă un om căruia nu-i plac loviturile ar fi fost silit să se bată, spectacolul ar fi fost de calitate îndoielnică. Singura excepţie aparentă: când justiţia punea mâna pe vreun tâlhar viteaz, gata să se lupte, îl condamna la gladiatură (cu posibilitatea pensionării şi a morţii în patul propriu) în loc să-l condamne la moarte. Oricum însă, de regulă, se fac gladiatori cei ce au vocaţie. Să nu încercăm să măsurăm, la ei, impactul poftei de glorie şi pe cel al pulsiunilor sadice, sinucigaşe. Totuşi, suntem destul de surprinşi aflând că exista o categorie specială de gladiatori, care se recrutau... dintre efeminaţi sau travestiţi şi pe care chiar fraţii lor de arme îi dispreţuiau profund;

astfel că stăteau aparte, într-un loc rezervat din cantonamentele în care îşi ţineau proprietarii de gladiatori oamenii de luptă.

Dorinţa de glorie şi curajul nu sunt de ajuns: gladia- tura trebuie să-i fi ispitit şi pe „marginalii" societăţii şi ademenea voluntari proveniţi din toate clasele sau mai degrabă din toate categoriile: nobili, oameni liberi, sclavi. Este adevărat, nobilii (cavaleri sau chiar senatori) constituiau excepţia: gladiatura trecea drept o meserie dezonorantă (ca prostituţia sau ca profesia de actor în vremea lui Moliere), astfel încât, afară de cazurile excepţionale, un nobil care se bătea în arenă era decăzut din rangul său. În general, gladiatorii sunt fie oameni liberi de rând, fie sclavi. Când un om liber simţea chemarea gladiaturii, se adresa unui impresar specializat, denumit, cu dispreţ, „măcelar", *lanista,* vânzător de carne umană; impresarul îl angaja cu contract şi îl închiria bogaţilor mecena care voiau să-şi delecteze oraşul oferindu-i un spectacol de gladiatori.

Dacă vocaţia apărea la un sclav, acestuia nu-i mai rămânea decât să obţină de la stăpânul lui vânzarea către un impresar, ceea ce nu era greu: un sclav cu chemare pentru gladiatură se revindea cu siguranţă mult mai scump decât un sclav obişnuit (al cărui preţ standard era de o jumătate de milion sau poate chiar un milion de centime de ale noastre). În plus, stăpânul era de obicei încântat să scape de un sclav netrebnic, căci gladiatura reprezenta scăparea pentru cei

incapabili să se supună disciplinei pretinse de condiţia de sclav, rebelii, instabilii, candidaţii permanenţi la fugă sau la răzvrătire. Odată vânduţi unui impresar, sclavii gladiatori erau închiriaţi sau chiar revân- duţi unor mecena. Câteodată aceştia aveau chiar în stăpânire cu drept deplin o ceată de gladiatori, ca şi cum ar fi avut o herghelie de cai de curse sau ar fi întreţinut un corp de balet; îi scoteau la vedere în spectacole publice, dar şi în spectacole mai mici, oferite prietenilor şi clienţilor în reşedinţa lor personală; se exersau la scrimă cu ei. În sfârşit şi mai ales, îi foloseau ca ceată de bătăuşi în înfruntările politice (în 367 încă s-a mai întâmplat ca papa Damasus să angajeze gladiatori ca să lupte împotriva unui antipapă: au fost 167 de morţi; Sfântul Marcellus, episcop de Apa- mea, a folosit gladiatori ca să atace un templu păgân).

Pe lângă impresari şi amatorii bogaţi, trebuiau luaţi în calcul şi cei ce speculau, adică întreaga nobilime: în vremea aceea, când capitalismul nu ajunsese încă ce avea să fie mai târziu, nobilii cei mai înstăriţi îşi rotunjeau enormele averi speculând asupra celor mai diverse mărfuri, graţie mai degrabă influenţei lor politice şi sociale decât presiunii economice propriu-zise; într-un cuvânt, Imperiul Roman era paradisul bacşişului, al extorcării, al „loviturilor” date de speculanţi, iar aceştia erau personajele cele mai importante din stat. Or gladiatorii erau o marfa de preţ, iar Georges Viile a arătat că însuşi Cicero, juca la bursă” pentru achiziţionarea sau revinderea unor

gladiatori, cum se va specula mai târziu, la Veneţia sau la Londra, asupra mirodeniilor: când aflau, prin prieteni sau protejaţi, că există prilejul unei afaceri bănoase cu un gladiator sau cu o corabie sosită din Orient, mulţi profitau de ea fără să se ruşineze. Îmbogăţirea aceasta de pe urma ocaziilor a caracterizat viaţa economică a claselor privilegiate până în secolul al XIX-lea, inclusiv.

Un contract ciudat

Mai rămânea o mică dificultate: gladiatorul era o marfă instabilă. Căci, dacă era relativ uşor să se angajeze, într-o clipă de entuziasm, în cariera arenei, angajarea aceasta era mai greu de respectat când gladiatorul se afla pus la zid sau mai bine zis chiar în arenă... Am vorbit mai sus despre acel mecena care, timp de patru nesfârşite zile, a pus să se ucidă sistematic învinsul fiecărei lupte: este clar că, încă din după-amiaza primei zile, cel mai târziu după a treia sau a patra ucidere, perechile care aşteptau să iasă la luptă înţeleseseră că aveau de a face cu un organizator cu spirit sistematic şi că aveau să moară ca şi defuncţii lor camarazi. Cum îi putea oare stăpâni impresarul pe oamenii aceştia fără frică, înarmaţi şi împinşi la disperare? Nici măcar onoarea profesională nu mai era de ajuns: trebuia un mijloc de constrângere mai tare ca moartea însăşi, şi acesta era focul, fierul roşu sau rugul. Era deci necesar ca impresarul să aibă, juridic, dreptul de a-şi arde oamenii fără ca aceştia să poată considera contractul încălcat sau să-şi poată da în judecată impresarul. În privinţa

gladiatorilor sclavi, nicio problemă: stăpânul avea dreptul să-şi trateze sclavul cum îi venea lui la socoteală. Dar oamenii liberi? Pentru ei s-a inventat un contract special, numit *auctoratio,* prin care gladiatorul renunţa la anumite drepturi de om liber şi-i permitea impresarului să-l biciuiască sau să-l ardă.

Iar acesta nu pregeta: orice spectacol de gladiatori începea printr-o punere în scenă dramatică: se pregătea în arenă fierul roşu pentru laşii care ar fi refuzat să lupte şi sicrie pentru viitoarele cadavre. Când un mecena facea lucrurile cum trebuie, anunţa dinainte că are să ridice în arenă o platformă pentru leşuri, foarte vizibilă de pe toate gradenele: oricine ştia deci că binefăcătorul public nu avea să fie zgârcit cu execuţiile. Viitoarele spectacole se anunţau prin afişe, sau mai exact prin inscripţii scrise cu grijă pe pereţii caselor (s-au mai păstrat multe la Pompei).

Rămânea lucrul important: cine cu cine va lupta? Ce gladiator celebru va avea de înfruntat cutare vedetă?

Era o artă să ştii să pui faţă în faţă gladiatori aleşi astfel încât lupta lor să fie interesantă, iar alegerea era tot atât de comentată ca, la noi, compoziţia unei echipe naţionale. Toată lumea era pasionată de gladiatori sau cel puţin trecea pe la amfiteatru, chiar atotputernicul Maecenas, chiar eruditul poet Horaţiu, chiar filozoful Seneca. Alt gânditor, Marcus Aurelius, filozof încoronat, asista în mod obligatoriu la cumplitele spectacole, căci

gloatei romane nu i-ar fi plăcut ca împăratul ei să dispreţuiască plăcerile populare. Este drept că Marcus Aurelius asista în silă la spectacole, considerând luptele şi torturile... plicticoase: „Mereu este cam la fel”, scrie el în jurnalul personal. Ăsta da elitism!

Suplicii romane în ţările elenistice, sub dominaţia romană, torturile nu se desfăşoară în spectacole de gladiatori, în amfiteatru, ci în cele scenice, la teatru. De exemplu, la Alexandria, după un program, cam în anul 40:

„Spectacolul era alcătuit din mai multe părţi. Dis-de-dimineaţă, de pe la ora nouă sau zece, primele numere constau în: evrei biciuiţi, evrei spânzuraţi, evrei traşi pe roată, evrei supuşi caznelor sau omorâţi în partea din faţă a scenei. După acest minunat „show”[1]se perindau mimi, actori, muzicanţi şi multe alte asemenea numere.”

(Filon din Alexandria, *împotriva lui Flaccus)*

Suplicii electorale

De unde provine această bizară instituţie, unică în istoria universală, şi cum a fost ea omeneşte posibilă? Georges Viile vine cu răspunsuri noi la aceste două întrebări.

Gladiatura reprezintă transformarea unui obicei care se regăseşte la multe popoare: când moare o persoană importantă, se întâmplă să-i fie ucişi servitorii pe mormânt, dar se întâmplă şi ca unii dintre credincioşii lui să se lupte cu sabia în

[1] Am redat prin cuvântul englez *show* grecescul *epideixis,* termen tehnic din limbajul spectacolului.

preajma rugului său, ca să-şi arate disperarea. Nu trebuie să ne mirăm: funeraliile prilejuiesc felurite manifestări isterice; şi apoi, duelurile acestea nu ajung până la capăt: mai frecvente sunt rănirile decât accidentele mortale, iar riscurile sunt pe măsura celor dintr-un turnir medieval.

Gladiatura romană este transformarea în pur spectacol, din simplă plăcere, a duelurilor improvizate la înmormântări. Transformarea a început probabil cu actorii înşişi: duelistului improvizat îi ia locul un profesionist, gladiatorul, care, ca şi bocitoarele profesioniste, umblă din înmormântare în înmormântare. Restul l-a realizat politica, într-adevăr, la Roma, funeraliile deveniseră foarte curând un pretext de campanie electorală. În vremea aceea, cortegiul funerar al unui nobil nu era o simplă ceremonie familială: îl urma toată populaţia locală, iar moştenitorul îi oferea acesteia un ospăţ de înmormântare; curând, funeraliile au devenit un pretext şi moştenitorul şi-a dat seama că banchetul poate servi drept mijloc de a câştiga popularitate, la fel ca gladiatorii. Sub pretextul unor amânări şi al necesităţii de a avea mai mult timp la dispoziţie, omul nostru cel bogat nu mai dădea ospăţul şi jocurile de gladiatori în ziua înmormântării, ci după luni sau chiar ani, în timpul uneia dintre campaniile lui electorale,., Până la urmă, pretextul funerar a dispărut de tot: luptele din arenă n-au mai fost decât distracţii populare.

La fel evoluaseră şi jocurile de circ: cursele de care din circ, la început ceremonii oferite cu

pioşenie zeilor oficiali ai statului, ca să le încânte ochii, s-au transformat curând în simple spectacole publice. Singura diferenţă era faptul că întrecerile din circ erau organizate de stat, la date fixe, când erau sărbători publice, în vreme ce luptele din arenă erau oferite de către bogătaşii darnici, fără a avea vreo obligaţie şi alegând datele care le conveneau lor. În plus, aceşti organizatori bogaţi obţineau, de la instanţele publice, dreptul de a-i lua în stăpânire pe condamnaţii la moarte care îşi aşteptau osânda: astfel că luptele de gladiatori alternau cu interludii nostime, în care pe condamnaţi îi sfârtecau fiarele, după ce fuseseră ingenios torturaţi sau chiar deghizaţi în gladiatori de carnaval pe care îi decapitau gladiatori adevăraţi, ca să-şi arate pe viu eleganta măiestrie de spadasini.

Oroare şi fascinaţie

Organizatorii erau foarte mândri de spectacolul lor şi, judecând după satisfacţia publicului, mândria le era îndreptăţită. Apoi, puneau să li se împodobească reşedinţa personală cu picturi şi mozaicuri care să imortalizeze amintirea momentelor celor mai marcante din aceste spectacole şi suplicii; destule asemenea imagini ni s-au păstrat: numai leşuri, tăieri de capete, îmbuibări de fiare sălbatice, toate menite să bucure ochii musafirilor şi să le impună respect faţă de stăpânul casei. Aceleaşi episoade împodobeau, ca basoreliefuri, şi mormântul impunător al bogatului nostru mecena. Apoi, arta populară producea în serie vase de lut, lămpi şi

„obiecte de artă” care răspândeau aceste scene prin toate casele modeste.

Şi totuşi, ce părere aveau toţi oamenii aceştia? Ce se petrecea în mintea lor? Aici, în numele prietenului meu Georges Viile, trebuie să-i cer cititorului un mic efort de transpunere: ca să le înţelegem atitudinea faţă de gladiatori, n-avem decât să ne gândim la a noastră faţă de filmele porno: ne şi atrag, dar ne şi îngheaţă. Spectacolul crimei şi al leşurilor îi atrăgea pe romani, cum ne-ar atrage şi pe noi, dar în acelaşi timp îi umplea de oroare; nu din motive caritabile şi altruiste (avem toţi destulă putere când e vorba să îndurăm suferinţa altuia), ci pentru că, printr-un fel de vrajă, se temeau pentru ei înşişi: sângele altora nu-i jena mai mult decât pe noi, dar îi îngheţa prezenţa gestului uciderii în piaţa publică. Lucrul acesta îi îngrozea precum pe noi execuţiile capitale în piaţa publică, iar pe ei, sacrificările de oameni.

Tocmai sacrificiile de fiinţe omeneşti, cu amestecul de fascinaţie şi de oroare pe care îl stârneau chiar la scriitorii lor (şi evreii, şi grecii se cutremurau ei înşişi amin- tindu-şi de vremea veche, când se jertfeau la ei Isaac şi Ifigenia) şi cu dispariţia lor la vremea ieşirii din „barbarie” şi intrării în viaţa „civică” sau civilizată, ne fac să înţelegem, prin analogie, de ce gladiatura este foarte rară, ba chiar unică; totul va deveni limpede dacă admitem două lucruri: ne înspăimântă crima, nu din altruism, ci pentru noi înşine; ne îngrozeşte ideea crimei comise cu

sânge-rece, în condiţii de pace civică, de către o instituţie civică; nu ne mai simţim protejaţi; dar, în acelaşi timp, sângele şi cadavrele ne fascinează.

*Aficionados**

„Şi uite că o să avem un joc de gladiatori pe cinste, trei zile la rând, la viitoarea sărbătoare. Şi n-o să fie sclavi, ci mai toţi liberţi. Da, Titus al nostru are mână larga şi inimă darnică. Şi oricum, dacă n-o fi chiar aşa, o să fie pe-aproape. Câ-s prieten bun cu el: nu face lucrurile pe jumătate. Are să dea la gladiatori săbii una şi una: nici vorbă de fugă; tăierea gâtului drept în mijlocul arenei, s-o vadă bine toată lumea. La drept vorbind, are de unde: i-a picat o moştenire de treizeci de milioane. A şi cumpărat nişte matahale, ba chiar şi o femeie-gladiator: asta are să lupte suită pe un car; ce să mai vorbim de casierul lui Glycon, prins asupra faptului când îi făcea plăcere nevestei lui stăpân-su. O să vezi ce mai păruială în public: de-o parte geloşii, de alta iubăreţii! Şi Glycon ăsta, om de două parale, s-a gândit să-şi arunce casierul la fiare. Parc-ar fi vrut să-i afle toată lumea păţania! Şi ce vină are sclavul, dacă aşa i-a poruncit stăpâna?”

(Petroniu, *Satiricon,* XLV, 1-8),[1]

. Norbanus? Curând o să-i dărâme careva toată faima! La urma urmei, ce-a făcut pentru noi? Ne-a cadorisit cu nişte gladiatori de doi bani: îi trânteai jos dacă suflai pe ei! Am văzut condamnaţi la fiarele sălbatice purtându-se mai ca lumea ca ăştia. A trimis la moarte nişte gladiatori călare,

[1] Traducerea pasajelor petroniene îmi aparţine *(n. tr.).*

aschimodii, nu alta, păsări de poiată: unul se spetea ca măgarul sub povară, altul avea picioarele de bumbac şi ăl de la urmă ziceai că a şi murit, parcă-i retezaseră vinele! Un pic de vârtute a avut tracul ăla, da' şi el făcea numai ce învăţase!"

(Petroniu, *Satiricon,* XVL, 9-12)

Prostituaţii morţii

La aproape toate popoarele învinge prima tendinţă; la Roma a învins cea de a doua: gladiatura a apărut, a durat o jumătate de mileniu şi s-a răspândit în afara Italiei la toate popoarele, inclusiv la greci, care, după un timp de şovăială, au primit-o cu entuziasm.

Într-un cuvânt, sângele — ca şi sperma — stârneşte simţăminte ambivalenţe şi, în funcţie de contextul politic, cea care învinge este când atracţia, când repulsia. Sau mai degrabă ambele: la Roma, gladiatorul era totodată o vedetă şi un tip uman care provoca oroare: reprezenta, în acelaşi timp, un asasin, o victimă, un sinucigaş şi un cadavru ambulant; era deci considerat, cu rea-credinţă, impur: aducea ghinion, ca liliacul şi cioclul; vedeta aceasta nu era îngropată laolaltă cu ceilalţi, ci într-un loc dosnic, ca şi actorul, prostituata, proxenetul şi sinucigaşul prin spânzurare (adică în mod laş, nu printr-un eroic harachiri cu sabia). Deci este adevărat că gladiatura le-a stârnit oroare romanilor, sau unora dintre ei, sau, pe jumătate, tuturor. Numai că, dacă vrem să înţelegem limitele acestei orori şi să nu le atribuim un umanitarism anacronic, trebuie

să ne întoarcem la propria noastră atitudine faţă de fenomenul porno sau de prostituţie.

Căci, de fapt, poţi fi împotriva prostituţiei, sau a prostituatelor, din motive foarte diferite. Le poţi socoti pe prostituate victimele societăţii şi poţi urî pornografia fiindcă îşi înjoseşte vedetele până la statutul de femei- obiect: aceasta este atitudinea propriu-zis altruistă, apărută la noi doar de câteva decenii. Înainte existau alte două atitudini, întru totul comparabile cu singurele atitudini de opoziţie care au existat vreodată la romani faţă de gladiatură. Mai întâi, poţi urî prostituţia în sine, pentru că este o tentaţie, un focar public de impuritate: aceasta este atitudinea puritană, care încearcă să interzică legal acest flagel public. Dar a existat şi o atitudine mai veche, prin care se accepta fără tăgadă că cea mai veche meserie din lume există, oficial; prostituţia nu era deloc urâtă; prostituata ea însăşi era dispreţuită, cu o rea-credinţă fariseică. Era considerată impură, ca şi călăul, de care totuşi „oamenii cinstiţi” nu s-ar putea lipsi nicidecum.

Această ultimă atitudine este cea mai obişnuită la Roma: gladiatorii se bucură de admiraţie, dar nu se cuvine să le cauţi compania: „gladiatorul şi curtezana” formau o pereche de cuvinte consacrate, precum şi „proxenetul şi *lanista*”, adică impresarul de gladiatori. Toată lumea se ducea la amfiteatru să-i vadă luptând: în schimb, când vorbeai despre un stâlp de locuri rău famate, spuneai că umblă tot timpul prin „bordeluri şi cazărmi de gladiatori”, *lupanaria et ludos.* Cât

despre atitudinea puritană, care detestă gladiatura în loc să-i plângă pe gladiatori, ea aparţine filozofilor şi le va aparţine şi creştinilor ca atare; nu o vor putea depăşi. Nimeni, în Antichitate, n-a privit gladiatura ca pe o monstruozitate barbară, ci doar ca pe o primejdie morală pentru spectatorii înşişi. De fapt exista, credea lumea, un pericol mai mare, şi anume teatrul, cu comediile uneori un pic uşuratice care se reprezentau pe scenă (şi care, să o spunem clar, ne-ar părea foarte anodine: orgia latină şi romanii decadenţei sunt simple legende).

Sânge impur

Să fim atenţi: să nu interpretăm din perspectiva propriului nostru umanitarism anumite pagini în care filozofii antici par a da cuvântul — dar este numai o părere — protestului conştiinţei umane. Când anumiţi gânditori romani sau greci spun că luptele de gladiatori sunt un spectacol crud, înţeleg că spectacolul este periculos: îi învaţă pe spectatori cruzimea, dă exemplul crimei în plină pace civilă; aşadar vorbesc despre el exact ca noi, când ne temem că scenele de violenţă de la televiziune vor spori procentul de criminalitate. Când s-a răspândit la ei moda gladiatorilor, grecilor le-a fost mai întâi foarte frică; dar s-au liniştit repede şi au hotărât că spectacolele acestea virile constituie, la urma urmelor, o şcoală de curaj pentru populaţia civilă şi în special pentru tineret. Cicero era şi el de aceeaşi părere şi nu cunoştea şcoală mai bună; regreta numai faptul că această şcoală devenise

crudă, într-adevăr, în loc să pună nişte sclavi netrebnici să se omoare între ei, acum li se permitea unor oameni liberi să coboare de bunăvoie în arenă!

Prima atitudine antigladiatorică are deci la bază prudenţa egoistă; cea de a doua, moralismul egoist; Seneca este de acord ca un criminal să fie pus la cazne în arenă: omul a meritat moartea. „Dar pe tine, nefericitule, îi spune el spectatorului, cine te-a condamnat să asişti la aşa ceva? Cine te-a condamnat să-ţi mânjeşti ochii cu priveliştea impură a sângelui vărsat de nişte ticăloşi?” Seneca nu deplânge victimele, ci spectatorii. Gladiatura este un focar de impuritate şi de cruzime; dar de gladiatorii înşişi nu prea se sinchiseşte nimeni: se consideră probabil că aceşti indivizi respingători, dar totodată (toată lumea este de acord) viteji, exercită o a doua „cea mai veche meserie din lume”. La urma urmelor, îi priveşte: noi să ne mulţumim să nu-i atingem. Şi Seneca se ducea din când în când la amfiteatru, ca să-şi treacă vremea, ca să se distreze, aşa cum ne ducem noi să vedem *Emmanuelle,* chiar dacă, în planul principiilor, suntem contra: este un păcat, e drept, dar un păcat venial, ar fi ridicol să-l dramatizăm. Şi, după ce se instala pe gradene, Seneca se distra fără să-şi mai facă scrupule; în aşa măsură încât, vrând să le dea, într-un loc, cititorilor săi o idee despre instabilitatea fiinţei umane şi misterele dispoziţiilor ei, la fel de imprevizibile ca ploaia şi vremea frumoasă, propune, pentru ilustrarea acestei concepţii

psihologice, următorul exemplu extrem: „Mintea ne este uneori cufundată în urmărirea unei lupte de gladiatori; dar se întâmplă ca, în miezul acestui spectacol care ar trebui sa ne distreze, să ni se strecoare în suflet o umbră de tristeţe.”

Priveşte, tu, care mergi la moarte

Seneca şi Cicero ne dezvăluie cu candoare exact ce suntem noi în fond. Sigur că existau, la Roma, oameni cărora gladiatorii le provocau o adevărată oroare, dar ei alcătuiau doar o minoritate, despre care se vorbea amuzat, ca despre nişte efeminaţi. Şi pe bună dreptate. Să se liniştească cititorul meu: ca şi el, sunt convins că atitudinea oamenilor acestora era, în plan moral, „obiectiv” virtuoasă: spun numai că n-o adoptaseră în numele virtuţii (dacă ar fi fost aşa, ar fi trecut la contestarea activă, în loc să leşine). Sfârşitul gladiaturii nu reprezintă o victorie a umanitarismului. El se explică pe de o parte prin schimbarea climatului politic la sfârşitul Antichităţii, iar pe de alta printr-o frică foarte larg răspândită, care fusese refulată în tot timpul jumătăţii de mileniu cât durase gladiatura: şi care, odată cu schimbarea climatului politic, a ieşit brutal la suprafaţă ca un dop scăpat din mâl care urcă din adâncul apei.

Frica aceasta, pe care o putem considera în mod obiectiv virtuoasă, adică utilă, provine din instinctul de conservare. Ea nu provoacă leşin la vederea sângelui vărsat, nu împiedică delectarea sadică sau sinucigaşă la acest spectacol, ci stârneşte o difuză nelinişte privitoare la viitor.

Este mult mai răspândită decât umanitarismul de „femeiuşcă”, resimţit din păcate doar de o slabă minoritate, aşa cum dovedeşte între altele istoria diferitelor naţiuni civilizate din secolul nostru, al XX-lea. Frica aceasta virtuoasă este cea care ne cuprinde în faţa oricărei crime care nu vizează un duşman, un străin, un criminal, ci un om aidoma nouă: ne simţim ameninţaţi, avem atunci impresia că viaţa civilă, organizarea într-o societate se întorc la legea junglei; din pricina ei s-a renunţat la sacrificiile umane; ea este cea care contribuie la cimentarea vieţii colective (căci, aşa cum bine s-a spus, Puterea, sau ce numim aşa, are scopul nu atât să ne „reprime”, cât să folosească în interesul ei spaimele noastre intime). De aceea gladiatura nu trebuie în niciun caz pusă în aceeaşi categorie cu Auschwitz-ul, cu distrugerea ţăranilor bogaţi în Rusia sau cu Hiroshima, care au fost masacre comise împotriva unor „străini de grup” (de aceea au şi găsit ele o oarecare înţelegere). Gladiatura este asasinarea apolitică a unui cetăţean în timp de pace: este o plăcere, dar o plăcere care înspăimântă.

Să-i dăm Cezarului..,

Gladiatura a dispărut încet, greu, în cursul secolului al IV-lea al erei noastre, când împăraţii s-au convertit la creştinism. Dar nu în calitatea lor de creştini i-au pus ei capăt, ci ca suverani de alt tip, care au devenit taţii supuşilor lor; convertirea împăraţilor şi sfârşitul gladiaturii sunt două consecinţe îngemănate ale transformării puterii

politice, în jurul anilor 300, care marchează adevăratul sfârşit al Antichităţii.

Desigur, anumiţi creştini i-au îndemnat pe împăraţi să pună capăt gladiaturii, dar n-au facut-o atât în calitate de creştini, cât ca purtători de cuvânt ai „majorităţii tăcute”, creştină sau păgână, căreia îi fusese întotdeauna frică de gladiatori, deşi îi cerea. Cât priveşte creştinismul însuşi, el a fost mai puţin sensibil la oroarea gladiaturii decât ne-am putea închipui: teatrul, cu vorbele lui fără perdea, le păruse mereu mai primejdios pentru mântuire decât spectacolul de gladiatori, la fel cum, la noi, cenzura le interzice copiilor mai degrabă filmele licenţioase decât pe cele violente.

Nici religia, nici morala n-au pus capăt luptelor de gladiatori, ci politica. Prin anii 300 apare un alt climat politic, foarte diferit de cel al păgânismului şi destul de apropiat de cel din Evul Mediu sau din Vechiul Regim de la noi: suveranul a devenit părintele poporului său; or este limpede că un tată bun îşi fereşte copiii de spectacolele sângeroase care le plac pe moment, dar care le dau vise urâte noaptea următoare. Au pus capăt gladiatorilor aşa cum le stingem noi televizorul copiilor noştri când începe un film violent. Împăraţii păgâni din primele trei secole ale erei noastre, dimpotrivă, lăsaseră plebea să se îmbuibe cu spectacole de groază. Poate voiau s-o călească în felul acesta, s-o transforme într-un popor puternic. Mai degrabă însă o făceau din dispreţ. Plebea nu este decât o turmă, iar păstorul

îşi lasă vitele în voia instinctelor: nu se apucă nici să le facă morală, nici sa ferească de coşmare animalele sensibile, vrea doar să le stăpânească.

Gladiatorii sau moartea ca spectacol[1]

L'HISTOIRE: În ce privinţă este unică în istorie instituţia luptelor de gladiatori? Ce anume o deosebeşte, de exemplu, de un duel mortal sau de o coridă?

PAUL VEYNE: Duelul mortal este un lucru foarte serios, ai cărui martori, puţini la număr, sunt chemaţi să depună mărturie despre corectitudinea înfruntării. Pe câtă vreme o luptă de gladiatori era un spectacol, la fel ca o piesă de teatru sau o cursă de care. Chiar dacă şi mai ales fiindcă mureau oameni în cursul acestei atracţii, marele public venea ca să se distreze.

Suntem uneori tentaţi să comparăm gladiatura cu o coridă. Totuşi n-au nimic în comun. Să asişti la o cursă de tauri înseamnă să priveşti cum oameni curajoşi îşi asumă riscuri. La un asemenea spectacol ne bate inima, dar nu dorim să moară oamenii aceia. Şi dacă se întâmplă asta sau este gata să se întâmple, scoatem un urlet de groază.

De altfel, nicio imagine de coridă nu reprezintă un toreador luat în coarne; şi dacă s-ar întâmpla, s-ar isca un scandal. În timp ce lămpile romane, basoreliefurile, picturile antice reprezintă mereu, cu delectare, momentul uciderii gladiatorului. Cei

---

[1] Articol apărut în *L 'Histoire,* nr. 290, septembrie 2004, pp. 78-83.

care asistau la luptele de gladiatori se desfătau văzând oamenii omorându-se între ei. Şi, cu cât vedeau mai mulţi murind, cu atât era spectacolul mai reuşit.

Există bineînţeles nenumărate exemple de atrocităţi în istorie. Dar gladiatura se caracteriza prin această specială cruzime: obliga să se ucidă între ei doi voluntari, ca să-i distreze pe ceilalţi.

L 'H.: *Cum şi când s-a născut obiceiul acesta?*

P.V.: Gladiatura a apărut la Roma în ultimele secole înaintea erei noastre. Ea reprezintă devierea unui obicei funerar care, spre deosebire de ea, este comun multor popoare. Se întâmpla ca, la moartea unui personaj important, unii dintre cei rămaşi, în semn de disperare, să-şi smulgă părul, să se rănească, să-şi taie un deget în preajma rugului decedatului, sau chiar ca alţii să se lupte lângă mormânt. Aşa se întâmplă în *Iliada,* în faţa rugului lui Patroclu.

Gladiatura romană este transformarea în spectacol, pentru pura plăcere, a acestor dueluri organizate la înmormântări. Schimbarea trebuie să fi început cu luptătorii înşişi: dueliştilor improvizaţi le-au urmat profesionişti, gladiatorii, care, ca şi bocitoarele, umblau de la o înmormântare la alta.

Restul l-a făcut politica. În vremea aceea, întreaga populaţie locală asista la cortegiul funerar al unui nobil, iar moştenitorul lui îi oferea poporului un ospăţ funerar şi o luptă de gladiatori. Puţin câte puţin, gestul s-a transformat în

manevră electorală: un important senior candida la alegeri; lua ca pretext decesul unei rude, petrecut cu câteva luni sau chiar cu câţiva ani înainte, ca să organizeze jocuri de gladiatori în cinstea defunctului. Adevăratul scop fiind, bineînţeles, să-i placă publicului şi să câştige voturi...

În fine, pretextul funerar a dispărut de tot şi luptele din arenă n-au mai fost decât petreceri populare. Dar vocaţia lor originară cerea ca acestea să fie spectacole, în principiu, private. Pe câtă vreme celelalte atracţii — teatrul, cursele din circ — erau organizate şi plătite de stat.

L'H.: *Cum se desfăşura o luptă de gladiatori?*

P.V.: Se putea încheia în trei feluri. Fie unul dintre cei doi luptători murea în luptă. Fie se omorau unul pe altul — cunoaştem un asemenea caz. Sau, în fine, unul dintre ei se prăbuşea, fie în urma rănilor, fie de epuizare, recunos- cându-se învins.

În acest ultim caz, lupta se întrerupea şi învingătorul lăsa hotărârea în seama spectatorilor. Aceasta se făcea prin medierea bogătaşului care dădea şi prezida spectacolul, sau a magistratului dator să ofere spectacolul pe banii lui, ca să-şi sărbătorească intrarea în funcţie. Acest prezident, în funcţie de ce îi striga publicul, făcea semn să-i lase învinsului viaţa sau să-l ucidă (cu vestitul gest al degetului mare întors în jos).

Dacă ambii gladiatori luptaseră bine, dacă duelul lor entuziasmase publicul, prezidentul

putea hotărî să onoreze meritul învinsului graţiindu-l. Astfel, acesta avea să lupte şi în alte meciuri, iar publicul se va bucura să-l revadă evoluând în arenă. Dacă, dimpotrivă, amândoi luptaseră fără vlagă, dând impresia că se cruţă reciproc, nicio şansă de scăpare pentru învins!

L 'H.: *Cum era ucis învinsul? Se supunea fără săfugă sau fără să încerce o ultimă înfruntare?*

P.V.: îi tăia gâtul adversarul. Şi atunci onoarea lui consta în a rămâne demn şi curajos în faţa călăului său, a nu se sustrage sentinţei publicului, a nu vădi spaimă în faţa morţii, a se lăsa ucis fără să-şi piardă demnitatea.

„Un gladiator, fie el şi mediocru, nu plânge, scria Cicero, nu-şi schimbă expresia feţei; rămâne ferm, îşi oferă gâtul fără slăbiciune" (*Tusculanae*). Îşi acoperea doar faţa cu scutul ca să nu vadă venind lovitura fatală. Momentul pasionant, pentru public, era cel în care îl privea pe învins aşteptându-şi sentinţa.

L'H.: *Arena era şi locul în care lumea se înghesuia ca să vadă murind un condamnat, după o îndelungată tortură. Este spectacolul acesta comparabil cu gladiatura?*

P.V.: Da, dacă înţelegem că plăcerea era identică: aceea de a vedea cum este ucis un om, plăcere, cred eu, comună unei mari părţi a populaţiei.

Diferit era, totuşi, pretextul uciderii. Tortura avea cel puţin o justificare, aceea de a privi cum

se abate cu toată puterea ei justiţia publică asupra condamnatului. Cu cât mai aspru lovea reprezentantul puterii, cu cât erau pedepsele poruncite de el mai cumplite, cu atât se vădea că aplica dreptatea şi impunea ordinea. Iar obiectul pedepsirii era un criminal care o meritase din plin. Pe câtă vreme moartea unui gladiator nu se justifica prin niciun pretext.

L 'H.: *Puteau fi socotite duelurile gladiatorilor de utilitate publică, în sensul că puteau canaliza violenţa populaţiei servindu-i drept prilej de descărcare?*

P.V.: Nu prea cred în asemenea interpretări utilitare. Am impresia că filmele porno mai degrabă ne împing să facem dragoste decât ne potolesc pornirile fierbinţi... La fel şi cu spectacolele violente. Nu cred că filmele de groază liniştesc pulsiunile agresive; mai degrabă le dau spectatorilor anumite idei!

În schimb, se poate afirma că luptele de gladiatori aveau o utilitate politică, în sensul că demonstrau faptul că puterea, când voia, nu ezita să verse sânge. Lucru eficace mai ales în lumea elină, neobişnuită cu metodele autoritare ale Romei.

L 'H.: *Putea prezidentul spectacolului să ia o hotărâre contrară celei pretinse de public?*

P.V.: Da, se întâmpla s-o facă. Putea cruţa un gladiator pe care publicul îi cerea să-l condamne, în numele propriilor lui idei despre sport. Sau

dimpotrivă, dacă era sadic şi nu-şi ascundea această pornire — lucru foarte rău văzut, fiindcă părea contrar demnităţii impasibile a unui înalt personaj —, cerea să fie ucişi cât mai mulţi luptători, oricare ar fi fost pretenţiile publicului. Era cazul împăratului Claudius (41-54 p. Chr.), care avea proasta reputaţie de a se delecta poruncind să fie ucis un număr maxim de oameni.

În sfârşit, se întâmpla ca prezidentul să fie oarecum zgârcit: cu cât erau mai multe victime, cu atât cheltuia mai mult. Fie acest mecena era proprietarul gladiatorilor, şi, în cazul acesta, uciderea lor îi împuţina propriul capital, fie îi închiriase, şi atunci trebuia să-i restituie impresarului costul gladiatorilor sacrificaţi.

Pe de altă parte, bogatul organizator devenea de două ori mai popular dacă îi oferea publicului cadavrele pe care acesta le pretindea şi dacă, totodată, îi demonstra acestuia că este gata să-şi sacrifice propriii bani pentru a-i face plăcere. Acesta era preţul cu care, în vremea aceea, un personaj ilustru, cu avere, făcea carieră politică.

Aşa s-a întâmplat la Lyon, când marele preot al cultului împăraţilor a dat într-o zi un spectacol cu treizeci şi două de lupte, dintre care opt *sine missione,* adică sfâr- şindu-se obligatoriu prin uciderea celui învins. Aşadar, nu mai puţin de o luptă din patru se terminase prin executarea învinsului, ceea ce era foarte generos din partea marelui preot, obligat să-i restituie preţul a opt cadavre geambaşului de gladiatori.

L 'H.: *Cum putea cineva deveni gladiator? Ne este greu să ne închipuim că ar fi existat oameni cu vocaţie pentru o asemenea meserie...*

P.V.: Erau un fel de *skinheads*|Există în orice vreme oameni cu acest profil psihologic. Indivizi mereu gata să se încaiere, marginali iviţi din toate mediile sociale şi culturale. Se găseau printre ei şi foşti sclavi, şi băieţi de familie bună. Cei mai celebri se numeau Hermes, Spicu- lus, Columbus, Calamus...

Se mai întâmpla să fie între ei şi inşi dintr-o categorie marginală: homosexualii. Or bărbatul căruia îi plac băieţii, deşi are o componentă feminină, poate fi foarte viteaz şi viril. Oamenii aceştia îşi căutaseră refugiu într-o şcoală de gladiatori, unde se puteau feri de prejudecata care îi urmărea şi-şi puteau supracompensa feminitatea printr-o virilitate sinucigaşă. În sfârşit, se ştie că au existat femei-gla- diator, şi chiar pitici... Dar asemenea cazuri erau extrem de rare şi nu faceau decât să stârnească parodii comice sau paradoxale.

Când avea cineva vocaţia de gladiator, se adresa unui impresar specializat, un *lanista* (cuvântul înseamnă „măcelar"). Acesta îl angaja cu contract, apoi îl închiria sau îl vindea bogaţilor mecena care voiau să-şi delecteze oraşul oferindu-i un spectacol de gladiatori.

L 'H.: *Ce găseau gladiatorii aşa de atrăgător în noua lor condiţie? Până şi sclavul avea ceva de câştigat?*

P.V.: Da, câştiga, dacă avea vocaţie. Întâi, fiindcă nu mai muncea. Apoi, trăia în cazarma gladiatorilor, cu concubinele şi copiii lui, liber în mişcări.

Ceea ce, mai mult decât orice, îşi doreau gladiatorii, fie că proveneau dintr-un mediu cu dare de mână sau din sclavie, erau celebritatea. Încăierarea şi banii. Căci fiecare învingător primea o pungă plină cu monede de aur, care i se arunca în arenă după luptă. În sfârşit, avea toate femeile pe care le voia. Chiar doamne din înalta societate! Astfel că gurile rele din popor pretindeau că prinţul imperial cutare seamănă cu un gladiator celebru... Şi-atunci se răspândeau minciuni gogonate, din două una: ori împărăteasa se culcase cu gladiatorul, ori visase aşa de mult la el în momentul critic, încât fătul căpătase chipul omului din arenă.

L 'H.: *Cum îi percepea populaţia pe gladiatori?*

P.V.: Ca pe toţi marginalii. Persoanele „respectabile" nu îi frecventau. Dar dacă făceai parte din lumea „adevărată", cea a oamenilor despre care se vorbeşte, era o onoare să-i ai în preajmă.

Oricum ar fi, gladiatorul stârnea, ca şi sângele pe care îl făcea să curgă, simţăminte ambivalenţe. Era o vedetă admirată şi totodată un model uman care provoca oroare. Căci era considerat deopotrivă asasin şi victimă, un sinucigaş, un cadavru viu — şi în acest sens era piază-rea, ca liliacul şi ca cioclul.

L'H.: *Cum se formau? Unde învăţau să se bată?*

P.V.: Existau adevărate „şcoli de gladiatori", care reprezentau totodată locul în care trăiau ei şi cel unde învăţau şi se antrenau la luptă. Învăţau acolo şi să primească lovitura fatală într-un fel care onora sportul, publicul şi pe ei înşişi.

Exerciţiul consta într-un fel de scrimă foarte specială. Mai ales din pricina originalităţii armelor. Erau foarte grele şi bogat împodobite — s-au descoperit şi la Pompei — şi nu puteau fi folosite la război. Aveau spade, săbii, tridente, suliţe şi chiar plase.

Gladiatorul „greu" avea un echipament care îl apăra bine, dar atârna şi foarte mult: scut, platoşă, genunchere şi o cască întreagă, cam ca cea a motocicliştilor noştri. Gladiatorul „uşor" era aproape gol, dar avea avantajul vitezei.

Oamenii aceştia erau viteji, puternici, bine antrenaţi. Astfel că au fost întrebuinţaţi ca ceată de bătăuşi a unor personalităţi politice sau militare, în caz de război civil, de încăierare sau ca gărzi de corp. În timpul Imperiului Târziu (192-476), practic fiecare căpetenie îşi avea astfel mica armată personală.

L 'H.: *îşi avea fiecare rolul prestabilit în luptă?*

P.V.: Da. Reţiarul, de pildă, era un gladiator uşor care-şi arunca plasa asupra adversarului său ca să-l imobilizeze. De asemenea, îl putea ţine pe celălalt la distanţă cu furca lui cu mâner lung, încercând totodată să-l lovească la gât. Dar, dacă gladiatorul greu evita plasa şi-l prindea la

strâmtoare pe celălalt, acesta nu mai avea nicio şansă.

După părerea mea, sfârşitul luptei se datora oboselii mai mult decât oricărui alt motiv. Nu trebuie să ne închipuim un duel ca la scrimă. Se putea vedea mai degrabă o cursă — urmărire în care primului care se prăbuşea de oboseală sau de hipoglicemie nu-i mai rămânea decât să-şi ceară cruţarea de la prezident. De altfel, s-a descoperit recent că pistele amfiteatrelor erau ovale: nu numai ca să-i permită întregii asistenţe să vadă bine lupta, dar şi ca gladiatorii să aibă destul loc pentru urmărire.

L ’H.: *Ce se întâmpla cu leşul învinsului după o luptă mortală?*

P.V.: I se trăgea corpul din arenă cu cângile — cum se face, în coride, cu trupul taurului — spre o poartă numită „fatală”. Bineînţeles, după ce se constata că omul într-adevăr murise, arzându-l cu fierul roşu. Apoi corpul era dat familiei şi îngropat într-un cimitir rezervat celor de această profesie — existau şi sanctuare în care gladiatorii ajunşi la vârsta pensiei îşi depuneau armele.

S-au descoperit o mulţime de morminte de gladiatori cu inscripţii precizând numărul de lupte susţinute şi men- ţionându-i pe cei care îi plângeau. Astfel, pe un epitaf găsit în Italia romană, la Trieste, datând din secolul împăraţilor creştini, mecena Constantius pusese să se scrie pe mormântul pe care îl ridicase pentru doi dintre gladiatorii săi: „Lui Decoratus, reţiar, care l-a ucis

pe Caeru- leus şi a căzut, ucis la rândul lui. Arbitrul este cel care a pus capăt zilelor lor [să înţelegem că arbitrul transmisese învingătorilor ordinul de a-i executa, dat de Constantius însuşi], iar rugul funerar le este lăcaş amândurora. Decoratus luptase de opt ori împotriva unor reţiari [supra- vieţuise deci după şapte sau opt lupte]. Pentru prima oară o facea să plângă pe nevasta lui, Valeria."

L'H:. Cine se ducea să vadă asemenea spectacole?

P.V.: Oricine! Toată lumea era interesată, inclusiv înalta societate, inclusiv oamenii de cultură. Asistau zeci de mii de persoane. Veneau oameni de departe, din oraşele dimprejur. Pe treptele amfiteatrului se înghesuiau bărbaţi, femei, copii.

Spectacolul avea atâta succes, încât, la Roma de exemplu, lumea începea să aştepte în faţa Coliseului cu o seară înainte! Cu atât mai mult cu cât spectacolele de gladiatori erau destul de rare: aveau loc o dată pe an, spre deosebire de foarte desele curse de care.

Din această cauză, intrarea la spectacol se plătea, cel puţin pentru locurile bune. Unele erau rezervate senatorilor, nobilimii. În spatele acestora se aşezau oamenii îmbrăcaţi în togă. Căci tipul acesta de atracţie echivala cu o ceremonie civică, iar spectatorii trebuiau să fie bine îmbrăcaţi; purtau aşadar veşmântul civic, toga. Iar gradenele de sus le erau lăsate săracilor.

L'H:. După părerea dumneavoastră, putea mila face parte din sentimentele spectatorilor?

P.V.: Mila, nu. Este un sentiment care ţine de înalta cultură şi era foarte puţin răspândit. Oamenii miloşi nu veneau să asiste la luptele de gladiatori. În schimb, ceea ce puteau resimţi unii dintre spectatori era mai degrabă frica pentru propria lor persoană, când priveau acel duel fără scăpare, când vedeau un nevinovat cum se lasă ucis pentru nimic. Iar acest sentiment era, în schimb, foarte răspândit. Astfel încât, pe gradene, chipurile aveau o expresie fie crudă, fie înspăimântată. Seneca a fost unul dintre puţinii oameni de cultură care au protestat împotriva acestei instituţii. Protestul lui nu era însă o încercare de a pune capăt unui abuz. Ci doar o deplângere a veşnicei nebunii omeneşti.

Dar majoritară era cruzimea, plăcerea de a vedea sângele curgând, de a privi cum moare un om. Plăcere şi mai mare dacă lupta se prelungea. Să amintim, în această privinţă, o pagină celebră din *Confesiunile* Sfântului Au- gustin: bunul lui prieten, învăţatul şi rafinatul Alyplus, refuzase întotdeauna să asiste la asemenea lupte, dar într-o bună zi a acceptat totuşi să se ducă. Întâi a ţinut ochii închişi, dar i-a deschis fără să vrea când prăbuşirea unui luptător a provocat un strigăt în toată asistenţa. Vai, „de îndată ce a văzut sângele, a băut cu nesaţ sălbăticia; în loc să-şi abată privirile, şi le-a aţintit, îmbătându-se cu sângeroase plăceri; a privit, a strigat, s-a înflăcărat".

L'H.. Au fost luptele de gladiatori introduse şi în afara Italiei?

P.V.: Da, au avut mare succes la greci. Unii dintre ei respingeau instituţia, dar o făceau doar din ură faţă de imperialismul roman. Astfel, „bunul" Plutarh scria: „Bineînţeles, n-am să-i confund pe nobilii gladiatori greci cu fiarele sălbatice care sunt gladiatorii romani."

Acelaşi succes în Gallia. În schimb, gladiatura n-a putut prinde niciodată în ţările semitice. A avut prea puţin succes în Egipt şi în Siria, de exemplu. Căci ţările acestea erau indiferente faţă de orice spectacol străin, inclusiv „concursurile" greceşti, adică teatrul şi Jocurile" atletice.

L 'H.: *Cum şi de ce s-au sfârşit toate acestea? Să aibă vreo legătură cu răspândirea valorilor creştinismului?*

P.V.: Gladiatura a dispărut foarte încet şi foarte greu: a fost nevoie de un secol. Ultimele lupte sunt atestate după 410, cel puţin în Roma (care era pe atunci, dacă pot spune aşa, Vaticanul* păgânismului în agonie). Şi dispariţia s-a petrecut sub impulsul creştinilor[1].

Dar nu trebuie interpretată greşit imaginea pe care aceştia o aveau despre gladiatori: nu-i vedeau ca pe nişte „victime ale societăţii" şi ale unei civilizaţii barbare, ci ca pe nişte asasini profesionişti. Ceea ce nu este greşit.

---

[1] Paul Veyne, „Payens et chretiens devant la gladiature", Me-*langes de l 'fccolefranqaise de Rome. Antiquite*, t. CXI, nr. 2,1999, pp. 883-917.

Creştinii au interzis luptele de gladiatori în primul rând pentru că erau împotriva spectacolelor, în general: când mergeau la spectacole, oamenii se stârneau şi nu se mai gândeau la mântuire.

De unde şi ierarhia spectacolelor. Cele mai periculoase pentru suflet nu erau, din punctul de vedere al creştinilor, luptele de gladiatori, şi nici măcar piesele de teatru — în care totuşi se povesteau aventurile amoroase ale zeilor. Ci mai degrabă cursele din circ, căci acolo spectatorii erau deosebit de aţâţaţi când vedeau concurând echipa pentru care pariaseră bani buni!

Pe de altă parte, teologii au interzis luptele de gladiatori nu fiindcă le considerau o atrocitate, ci ca să fie respectată interdicţia.

„Să nu ucizi.” Deci se interzicea nu gladiatura, ci gladiatorul, ca un asasin ce era. Şi mai era interzis să asişti la înfruntările lor, pentru că asta însemna complicitate la asasinat. Nu era propriu-zis o problemă de milostenie, ci de supunere la Decalog.

În sfârşit, spiritul de blândeţe al creştinismului a reuşit să le schimbe statutul celor pe care aceste spectacole îi înspăimântau: din oameni fricoşi şi luaţi în râs au devenit oameni normali. Astfel, împăratul creştin Constantin a declarat: „Spectacolele sângeroase pe timp de pace nu ne sunt pe plac.” Dar nu şi-a putut permite să le interzică efectiv: opinia populară (n-am spus *numai* opinia păgână) i-ar fi luat-o în nume de rău.

Nu ştim care împărat a interzis luptele de gladiatori. Mai degrabă s-au stins de la sine. Au fost înlocuite cu vânători de fiare sălbatice în arenă, la fel de sângeroase şi de primejdioase. Un diptic consular din secolul al IV-lea reprezintă asemenea vânători oferite de un mecena creştin. Vedem acolo un om prins între cumplitele gheare ale unui urs. Dar cel puţin astfel de vânători nu călcau porunca de a nu-ţi ucide aproapele.

L'H.: *O asemenea înfruntare, organizată doar pentru spectacol, un duel fără cruţare între doi luptători, ar fi posibilă în ziua de azi?*

P.V.: Dacă s-ar întâmpla aşa ceva, am asista — lucru de negândit pentru epoca veche — la o revoltă umanitară; o vie opoziţie a părţii cultivate a populaţiei. Oricum, niciun guvern n-ar permite astăzi asemenea lucruri.

Dar nu-mi fac nicio iluzie în privinţa succesului pe care astfel de spectacole l-ar avea la public, într-o societate ca a noastră, dacă n-ar fi interzise. Lumea se duce, nu-i aşa, la filme de război...

L 'H.: *Ce v-a făcut să cercetaţi acest subiect?*

P.V.: Aveam un prieten, Georges Viile, fost membru al Şcolii Franceze de la Roma şi muzeografia Luvru, ofiţer de rezervă al Biroului al 2-lea, dar şi unul dintre susţinătorii activi şi plini de talent ai FNL[1] în timpul războiului din Algeria, care se hotărâse să-şi facă teza despre gladiatori.

[1] Front National de la Liberation (*n. tr.).*

A murit acum patruzeci de ani într-un accident de maşină.

Era un nonconformist, generos şi curajos, plin de umor la adresa uriaşei comedii pe care o reprezintă mica lume umană, precum şi cea mare, dar totodată un melancolic care îşi pierduse credinţa din copilărie şi pe care, cred, îl fascina în secret dimensiunea suicidară pe care o putem atribui gladiaturii. După accident, aveam datoria morală să-i public teza, pe care o lăsase aproape terminată. Aşa am ajuns să mă ocup de acest subiect.

Apoi, tema m-a preocupat din alt motiv, anume atitudinea creştinilor. Ceea ce mă interesa atunci, cu privire la gladiatură, era adevărata natură a creştinismului primitiv.

PARTEA A PATRA
CUPLUL ŞI SEXUALITATEA LA ROMA

Nunta cuplului roman[1]

În Italia romană, în secolul I a. Chr. şi în secolul I p. Chr., trăiau cinci sau şase milioane de oameni, liberi şi cetăţeni. Vieţuiau pe sute de teritorii rurale, care aveau drept centru un oraş cu monumentele lui şi reşedinţele lui particulare, sau *domus.* Existau şi unul sau două milioane de sclavi: fie servitori, fie lucrători la câmp, mână de lucru principală sau auxiliară pentru exploatarea terenurilor. Nu ştim prea multe despre obiceiurile lor, doar că le era interzisă căsătoria şi aşa avea să rămână până în secolul al III-lea. Se considera că turma aceasta trăia în promiscuitate sexuală, cu excepţia câtorva sclavi de încredere: administratori ai stăpânului lor sau sclavi ai împăratului însuşi — funcţionarii vremii aceleia. Aceşti privilegiaţi îşi luau, pe termen lung, o concubină exclusivă, sau o primeau din mâinile stăpânului lor.

Să ne ocupăm deci numai de oamenii liberi. Dintre ei, unii se născuseră liberi dintr-o căsătorie legiuită între un cetăţean şi o cetăţeană, alţii erau bastarzi (născuţi dintr-o cetăţeană); iar alţii se născuseră sclavi, dar fuseseră eliberaţi. Toţi

[1] Articol publicat în *L ‘Histoire,* nr. 63, ianuarie 1984, pp. 47-51. A fost reeditat în *Les Coilections de L ‘Histoire,* nr. 5, pp. 24-28.

aceştia erau cetăţeni şi puteau recurge la instituţia civică a căsătoriei.

Din punctul nostru de vedere, este o instituţie paradoxală. Într-adevăr, căsătoria romană este un act privat, pe care nu trebuia să-l legitimeze nicio putere publică: nu te prezentai în faţa echivalentului unui primar sau unui preot. Era un act nescris (exista doar un contract privitor la zestre, presupunând că logodnica avea aşa ceva). Era chiar un act informai: niciun gest simbolic, orice se va fi spus, nu era obligatoriu. Într-un cuvânt, căsătoria era un eveniment privat, cum este logodna la noi.

Şi atunci, cum putea decide un judecător, în caz de litigiu pentru moştenire, dacă un bărbat şi o femeie erau căsătoriţi legiuit? Ei bine, decidea după anumite indicii, cum fac tribunalele ca să stabilească un fapt. Ce indicii? Existau, de exemplu, realităţi neîndoielnice: o zestre sau anumite gesturi care dovedeau că presupusul soţ o considerase întotdeauna soţia lui pe femeia care trăia cu el. Sau, iarăşi, se găseau martori care puteau atesta că participaseră la o mică ceremonie al cărei caracter nupţial era evident.

Într-un caz-limită, doar cei doi membri ai cuplului puteau şti dacă, după cugetul lor, se căsătoriseră sau nu.

Totuşi, era foarte important să se stabilească dacă cei doi erau uniţi printr-o căsătorie legiuită, de vreme ce căsătoria — instituţie privată, nescrisă şi nici măcar solemnă — era o situaţie de fapt care, nu mai puţin, dădea naştere unor

consecinţe ţinând de drept. Copiii născuţi din astfel de nunţi erau legitimi; purtau numele tatălui lor şi duceau neamul mai departe. La moartea tatălui, deveneau la rândul lor proprietarii patrimoniului... dacă nu-i dezmoş- tenise între timp.

Ca să terminăm cu regulile jocului, o ultimă precizare: divorţul era, din punct de vedere legal, tot atât de simplu şi de informai ca şi căsătoria. Era de ajuns ca bărbatul, de unul singur, sau nevasta, de una singură, să vrea să divorţeze, pentru ca despărţirea să aibă loc. Nu era obligatoriu să-ţi previi ex-partenerul, iar la Roma au existat soţi, între care şi împăratul Claudius (41-54), divorţaţi fără să aibă habar. Repudiată sau divorţând din proprie iniţiativă, soţia pleca, liberă, luându-şi zestrea cu ea, dacă avusese aşa ceva. În schimb, dacă existau copii, aceştia rămâneau cu tatăl lor.

La urma urmelor, de ce se căsătoreau romanii? Ca să lase moştenire o avere? Nici măcar: libertatea testatorului era aproape totală, el putându-şi lăsa bunurile celui pe care îl alegea ca succesor spiritual. Ca să ducă mai departe neamul? Adopţia era o practică obişnuită şi permitea alegerea unui urmaş. Pentru a face dragoste? Castitatea nu este o virtute masculină, iar slujnicele şi libertele constituiau un potenţial harem.

În concluzie, romanii se căsătoreau din două motive: ca să se însoare cu o zestre (căsătoria era considerată un mijloc perfect onorabil de a-ţi spori

avutul propriu şi patrimoniul moştenitorilor) şi, mai ales, fiindcă... aşa era obiceiul. Nu trebuie căutat alt motiv mai întemeiat sau mai funcţional.

Numai că, încet-încet, cetatea romană, prin persoana conducătorilor ei, senatorii — care erau şi gânditorii ei politici autorizaţi —, a învestit acest obicei cu o funcţie raţională. Cetăţenii aveau datoria să se căsătorească pentru a procrea, legiuit, copii care, legitimi fiind, aveau să perpetueze corpul civic. Nu se vorbea de natalitate, ducerea mai departe a neamului, viitoare mână de lucru şi viitoare carne de tun, ci de menţinerea nucleului de cetăţeni care, în principiu, asigurau dăinuirea cetăţii exercitându-şi „meseria de cetăţean”.

De fapt, raţionalizarea aceasta a căsătoriei părea atât de falsă, încât unul dintre cei mai pompoşi senatori, Pliniu cel Tânăr (62-cca 113), adăuga, când venea vorba, că mai există şi un al doilea mijloc de a întări nucleul civic: eliberarea sclavilor care o merită pentru a-i transforma în cetăţeni.

Fie că e vorba de căsătorie legiuită sau de concubinaj legitim (dacă se poate spune aşa), monogamia era apanajul exclusiv al oamenilor liberi. Dar monogamie şi cuplu nu înseamnă deloc acelaşi lucru. Nu ne vom întreba aici cum se desfăşură în realitate viaţa cotidiană, ci cum cerea morala dominantă, în diferite epoci, ca soţul să-şi considere nevasta: ca o persoană egală cu el, sau ca o fiinţă măruntă, veşnic minoră, care nu avea altă importanţă decât să întrupeze instituţia?

Răspunsul este inclus în întrebarea pe care ne-am pus-o mai sus: de ce trebuie să te căsătoreşti? Oare pentru că, într-o societate în care domină bărbaţii, se consideră oportună îndeplinirea unei îndatoriri civice printre altele? Sau pentru „a clădi un cămin” în doi, chiar dacă ipocrita realitate de fiecare zi trebuie să dezmintă acest nobil ideal?

La urma urmelor, ce iluzii trebuia să-şi facă un soţ despre comportarea sa, ca să-şi păstreze rangul de om respectabil? La aceasta este uşor de răspuns: în secolul I înaintea erei noastre, trebuie să se poată considera un cetăţean care şi-a îndeplinit toate îndatoririle civice; în secolul I al erei noastre, dacă vrea să respecte spiritul timpului său, trebuie să se considere un soţ bun şi să-şi respecte oficial soţia. Cu alte cuvinte, a venit o vreme când căsătoria monogamă a fost integrată într-un sistem moral.

De unde această schimbare? Nu am nici cea mai vagă idee. Singurul fapt evident este acela că noua morală a cuplului era mult recomandată de stoicism[1], cea mai răspândită dintre „sectele” de înţelepciune sau „filozofie”, a cărei influenţă era la fel de mare ca cea a ideologiilor şi a religiei, la noi. Din păcate, nu ştim dacă militanţii stoicismului au răspândit o morală nouă, de origine doctrinară, sau dacă nu cumva, mai degrabă, şi-au asumat, adaptând-o teoriilor lor, o

[1] Stoicismul, ca şi epicureismul, susţinea că, pentru a dobândi fericirea, trebuie să-ţi înăbuşi dorinţele zadarnice, astfel încât să te poţi feri de loviturile Soartei şi, de asemenea, să te convingi că moartea nu înseamnă nimic.

morală ambiantă, care tocmai se forma. De altfel, s-ar putea spune acelaşi lucru despre creştini. Au existat, astfel, mai multe morale conjugale succesive în stoicism, precum şi, mai târziu, în creştinismul antic.

Încă o precizare obligatorie: ceea ce vom înfăţişa este valabil pentru douăzeci sau numai zece procente din populaţia liberă, pentru clasa avută, care se voia cultivată. Documentarea pe care o avem nu ne permite să ştim mai mult. În zona rustică a Italiei, ţăranii liberi, mici proprietari sau arendaşi ai latifundiarilor, erau într-adevăr căsătoriţi, ştim asta, dar nu mai mult: civism sau stoicism, asemenea opţiuni nu existau pentru ei.

Prima morală spunea: „Căsătoria este una dintre îndatoririle cetăţeanului.” Cea de a doua: „Dacă vrei să fii un om respectabil, trebuie să faci dragoste doar ca să ai copii; condiţia de persoană căsătorită nu este prilej pentru plăcerile Venerei.” Prima morală nu punea în discuţie caracterul justificat al reglementării: de vreme ce numai nunta legiuită îngăduia să dai naştere, legal, unor cetăţeni, trebuia să te supui şi să te căsătoreşti. Cea de a doua, mai puţin militaristă, încerca să găsească o justificare instituţiilor: de vreme ce căsătoria există, iar durata ei depăşeşte mult îndatorirea procreării, înseamnă că are o altă legitimitate: aducând două fiinţe raţionale să trăiască alături pentru toată viaţa, ea este deci o prietenie, o afecţiune durabilă între două persoane de bine.

Acest înduioşător amestec de bunăvoinţă şi conformism a dat naştere mitului cuplului. În vechea morală civică, soţia nu era decât o unealtă a cetăţeanului de meserie, şef de familie; făcea copii şi sporea averea. În cea de a doua, soţia a devenit „partenera de-o viaţă”. Nu-i mai rămâne decât să fie înţeleaptă, adică, ştiindu-şi inferioritatea naturală, să asculte; soţul ei o va respecta aşa cum un şef adevărat îşi respectă subordonaţii devotaţi, adică prietenii inferiori. Cuplul s-a născut în Occident.

Către anul 100 al erei noastre, dând glas moralei celei vechi, un cenzor declara în faţa adunării cetăţenilor: „Căsătoria este prilej de sâcâieli, o ştim cu toţii; totuşi trebuie să ne căsătorim, din spirit civic.”

Căsătoria nu era de la sine înţeleasă, ci trebuia vorbit despre ea; aşa s-a creat la romani, apoi la istoricii lor, iluzia unei crize a nupţialităţii, a unei răspândiri a celibatului. Iar împăratul Augustus a dat legi speciale ca să-i îndemne pe cetăţeni să se căsătorească.

Căsătoria era deci un fel de opţiune pe care s-o adopţi sau s-o respingi. Ea nu însemna „întemeierea unui cămin”, axa vieţii întregi, ci una dintre multele hotărâri dinastice pe care un om de vază trebuia să le ia: să intre în cariera publică sau să rămână într-o existenţă privată, ca să-şi sporească averea, să devină militar sau orator etc. Soţia era mai puţin partenera acestui personaj, cât obiectul opţiunii lui. În aşa măsură era un obiect, încât doi oameni importanţi vor

putea să şi-o treacă, prieteneşte: Cato de Utica (93-^6 a. Chr.), model al tuturor virtuţilor, şi-a împrumutat soţia unui amic şi apoi s-a recăsătorit cu ea, însuşindu-şi cu ocazia aceasta o imensă moştenire; un anume Nero şi-a „logodit" (acesta era termenul consacrat) nevasta, pe Livia, cu viitorul împărat Augustus.

Lupoaicele din for

Pentru romani, prostituata este o „lupoaică"pândindu-şi prada din bârlogul ei, lupanarul...

Roma şi-a datorat întemeierea unei lupoaice; imaginea stranie a fiarei alăptându-i pe Romulus şi Remus a rămas un simbol naţional.

Totuşi, încă din Antichitate, istoricii s-au străduit să raţionalizeze acest mit ca să descopere în spatele lui o realitate mult mai trivială: copilaşii părăsiţi nu şi-au datorat salvarea decât milei unei femei numite Lupa (lupoaica) de păstorii cărora li se prostitua, poreclă care, după cei vechi, asimila obscenitatea proverbială, duhoarea şi înzestrarea animalului cu cea a prostituatelor. Etimologia ar putea fi fantezistă, sau nu, dar prostituata a rămas „lupoaica" pândindu-şi prada din bârlogul ei, lupanarul.

Prostituata este o figură familiară a străzii romane. Două cartiere, dintre cele mai sărmane din oraş, sunt, în mod special, teatrul activităţilor ei: Suburra, la nord de for, şi zona Circului celui Mare, la sud de acelaşi for. Pe străduţele strâmte şi rău mirositoare, sub bolţile clădirilor publice, în încăperi înguste deschise la stradă, oricine poate

s-o aibă „pe sclava goală, în picioare într-un bordel împuţit” (Iuvenal, poet satiric, cea 55-cca 140).

Săpăturile de la Pompei au descoperit asemenea odăiţe, având, în spate, un pat de zidărie, pe care doar o perdea îl ascunde, când femeia are un client, perdea care, după Marţial (cca 40-cca 104), este de obicei găurită de înţepăturile *voyeurs*-ilor.

Multe dintre prostituate nu se mulţumesc să-şi aştepte, pasiv, amatorii în faţa magherniţelor infecte din Suburra. Ele bat străzile Romei în căutarea clienţilor. Pe sub porticurile unde se îmbulzeşte mulţimea ieşită la plimbare, la terme, printre cei veniţi să se îmbăieze, le tot vezi umblând încoace şi încolo, „cu încălţările lor pline de noroi”.

Şi mai jalnice sunt cele care bântuie maidanele din Transtevere, refugiul tradiţional al celor certaţi cu legea, sau cele care se plimbă, noaptea, de-a lungul Viei Appia, printre monumentele funerare, amărâtele „lupoaice de cimitir” care-şi oferă farmecele jefuitorilor de morminte sau sclavilor însărcinaţi cu paza rugurilor funerare şi-şi duc clienţii înlăuntrul cavourilor.

Veritabile scursuri umane, sunt, ne spune Plaut, femei uscate, şchioape, scălâmbe, jegoase [...]; un fel de melci livizi, bântuiţi de febră, jalnici, adevărate schelete puţind a parfum prost, înfiorător de urâte cu tălpile lor scâlciate şi picioarele ca prăjinile.[1]

---

[1] *Apuci* Catherine Salles, *L ‘Histoire,* nr. 90, pp. 66-130.

Nevasta, o adolescentă pe viaţă

Soţia nu era decât unul dintre elementele familiei; aceasta îi cuprindea şi pe fii, pe liberţi, pe clienţi, şi pe sclavi. „Dacă sclavul tău, libertul, nevasta sau clientul îndrăznesc să-ţi întoarcă vorba, te înfurii”, scrie Seneca. Stăpânii casei dezbăteau lucrurile importante între ei, ca de la autoritate la autoritate, şi dacă vreunul dintre ei avea de luat o hotărâre gravă, mai degrabă îşi convoca „consiliul de prieteni” decât să o discute cu nevasta lui.

Totuşi, soţia era stăpâna sclavilor care slujeau familia. Ţinea ea şi cheile sipetului cu bani? Da, dacă domnul şi stăpânul ei o socotea vrednică de asta; iar ea se simţea onorată. Totodată stăpână şi slujnică, era uneori o femeie ştearsă, suferind în tăcere de pe urma amorurilor soţului ei cu tinerii sclavi şi sclave; alteori, o femeie supusă, dar curajoasă şi mândră de obârşia ei nobilă. Precum Colomba din nuvela corsicană a lui Merimee, era capabilă să-şi asume paza averii şi supravieţuirea clanului, dacă bărbaţii nu erau în stare. Faptul că avea o zestre şi o avere personală, la care soţul ei nu putea accede, explica multe lucruri.

Dar, oricum, nevasta rămâne o subalternă şi se presupunea că nu avea alte capacităţi decât cele cerute de rolul ei. Ea este un copil mare pe care trebuia să-l menajezi din pricina zestrei şi a nobilului ei tată. Cicero şi corespondenţii săi bârfesc capriciile acestor adolescente pe viaţă care profită de lipsa bărbatului lor, plecat să guverneze o provincie îndepărtată, ca să

divorţeze de el şi să se recăsătorească. Copilăriile acestea dezarmante au, totuşi, urmări în relaţiile politice ale şefilor de familie.

Este de la sine înţeles că tema încornorării, adesea exploatată de Moliere, nu era cunoscută; dacă ar fi fost, Cato, Caesar şi Pompei s-ar fi numărat printre încornoraţii celebri. Soţul era stăpânul soţiei sale, precum şi al fetelor şi al slujitorilor săi. Necredinţa nevestei nu este un lucru ridicol, ci o nenorocire, exact ca sarcina nedorită a fetei sau ca nesupunerea unui sclav. Dacă îl înşela nevasta, i se reproşa bărbatului, eventual în plin senat, că nu a fost destul de vigilent şi de ferm, permiţând astfel adulterului să se extindă în cetate.

Căsătoria era deci o îndatorire civică şi un aranjament domestic. Vechea morală pretindea un singur lucru: executarea unei misiuni precise, procrearea şi bunul mers al casei. Prin urmare, moralitatea cuprindea două planuri: această strictă îndatorire şi un plan facultativ, care constituia un merit suplimentar sau un noroc, acela de a forma un cuplu unit. Într-adevăr, dacă, la Roma, lumea se bucura să afle că doi soţi se înţeleg bine — ca Filemon şi Baucis, după legendă[1] era limpede totuşi că nu se întâmplă pretutindeni la fel şi se putea vorbi public despre

[1] Conform legendei greceşti relatate de Ovidiu, acest cuplu de ţărani bătrâni, care îi găzduiseră pe Zeus şi pe Hermes transformaţi în călători, au primit, drept răsplată, îndeplinirea dorinţei lor: nu au fost niciodată despărţiţi, iar după moarte au fost prefăcuţi în copaci.

neînţelegerile dintr-o căsnicie fără ca asta să pară o bârfă răuvoitoare.

Realitatea căsătoriei nu era totuna cu reuşita cuplului, căci morala nu integrase căsătoria în viaţa de cuplu.

Dragostea conjugală era un noroc şi, exact ca în politică, se prevedea mai degrabă discordia decât concordia, într-o sumedenie de epitafuri, soţul vorbeşte despre „preaiubita lui soţie", dar, în altele, la fel de numeroase, spune mai degrabă: „Soţia mea, care nu mi-a dat niciodată prilej să mă plâng de ea." Istoricii alcătuiau liste de cupluri unite până la moarte. Totuşi, când aveai de făcut urări unui proaspăt însurat, îi spuneai, ca Ovidiu: „Fie ca soţia ta să fie pe potriva soţului ei întru neobosită bunătate! Fie ca rareori să vă tulbure buna înţelegere o ceartă de familie!" Cu aceste cuvinte, Ovidiu, poet abil şi bine-cres- cut, nu comitea nicio gafă, nu făcea pe nimeni să se simtă stânjenit.

Nefiind obligatoriu, cu atât mai mare era meritul de a te purta bine cu soţia ta, de a fi „vecin cumsecade, gazdă amabilă, blând cu nevasta şi iertător cu sclavul", scrie moralistul Horaţiu. Idealul afecţiunii între soţi se adăugase întotdeauna, de la Homer încoace, strictei obligaţii matrimoniale. Sunt basoreliefuri pe care apar cei doi soţi ţinându-se de mână, ceea ce nu este un simbol al căsătoriei, orice se va fi spus, ci tocmai al acestei dorite concordii suplimentare. Ovidiu, plecând în exil, şi-a lăsat soţia la Roma, unde ea s-a îngrijit de administrarea averii şi a încercat

să-i obţină graţierea. Îi scrie că două sunt lucrurile care îi unesc: „pactul conjugal” şi „dragostea, care ne face doi asociaţi”.

Să fi sosit deja cuplul în Occident? Nu: un merit nu este o îndatorire. Există o nuanţă! Buna înţelegere, când se constată, este lăudată, dar nu se consideră o normă a cărei realizare este presupusă de instituţie.

Era Seneca un sentimental?

În schimb, din perspectiva stoicilor[1], ceea ce era un merit suplimentar devine o strictă îndatorire. Rezultatul: toată lumea va avea iluzia că se conformează acestei îndatoriri, de vreme ce se crede că nimeni nu i se poate sustrage. Indiciul care permite identificarea partizanilor noii etici este un stil moralizator şi pompos. Când Seneca sau Pliniu vorbesc despre viaţa lor conjugală, o fac pe un ton sentimental, virtuos, exemplar.

Există o consecinţă practică: de acum încolo, condiţia acordată teoretic soţiei nu mai este aceeaşi. În vechea morală, nevasta facea parte dintre slujitori, asupra cărora avea autoritate prin delegarea soţului ei. În cea nouă, ea este ridicată la rangul prietenilor, atât de importanţi în viaţa socială greco-romană. Pentru Seneca, legătura conjugală este întru totul comparabilă unui pact de prietenie. Dar au rezultat oare, din această concepţie, multe consecinţe practice? Mă îndoiesc. Ceea ce trebuie să se fi schimbat este stilul în care soţii li se adresează soţiilor lor şi în

[1] *Cf.* textul încadrat, p. 54.

care se vorbeşte despre ele: politeţea este cea care creează iluzia.

În această vastă transformare morală, lucrurile se petrec exact ca în întreaga istorie a ideilor: după un secol de sociologie a culturii, tot mai mulţi istorici mărturisesc că nu sunt în stare să explice mutaţiile culturale şi că n-au nici cea mai vagă idee cum ar putea arăta o explicaţie cauzală în acest domeniu. Să constatăm doar că nu numai stoicismul a fost cauza schimbării: noua morală şi-a găsit apărători şi în rândul duşmanilor stoicismului, şi în rândul celor neutri.

Filozoful platonician Plutarh (45-125) avea mare grijă să se distanţeze de stoicism, rivalul încă triumfător faţă de care noul platonism se situa ca un *challenger.* Şi totuşi, a făcut teoria dragostei conjugale, considerată o varietate superioară de prietenie.

Cât despre senatorul Pliniu, el nu aparţinea nici unei secte: preferase literatura înţelepciunii. Considerându-se un om de bine şi un senator model, decide despre orice cu autoritate; pentru el, a te recăsători este lăudabil, chiar dacă vârsta unuia dintre parteneri exclude procrearea ca scop, căci finalitatea căsătoriei este ajutorul şi prietenia pe care soţii şi le acordă reciproc. El însuşi pretinde că are cu soţia lui relaţii distinse şi sentimentale, şi că îi arată acesteia cel mai mare respect, o adâncă prietenie şi toate virtuţile. Citindu-i vorbele, cititorul modem trebuie să facă un efort pentru a-şi aminti că acea soţie, care

făcuse o căsătorie de convenienţă, legată de carieră şi de avere, era o soţie-copil.

Într-adevăr, stoicii se păcăleau, de vreme ce nimic nu îi obliga să-şi declare supunerea faţă de morala dominantă, dimpotrivă. În versiunea lui iniţială, stoicismul îl învăţa pe om să devină egalul muritor al zeilor, autarhic şi indiferent la loviturile Sorţii, ca şi ei. Nu trebuia să se conformeze rolurilor sociale decât atunci când acestea erau compatibile cu aspiraţia la autarhie şi cu simpatia, la fel de naturală, care îndeamnă pe oricine să acorde interes semenilor săi. Se ajungea astfel mai curând la o critică a instituţiilor politice şi familiale, şi chiar aşa a fost la început. Dar stoicismul a fost victima succesului său într-un mediu de literaţi bogaţi şi puternici şi a devenit versiunea doctă a moralei curente. Este departe vremea când stoicii dezbăteau asupra dorinţei de frumuseţe şi a dragostei pentru băieţi.

O nouă ordine morală triumfa la Roma în afara acestui conformism voluntarist în care se prefăcuse stoicismul, exista o afinitate mai autentică între el şi noua morală conjugală. Aceasta nu mai cerea executarea docilă a unor îndatoriri conjugale, ci vieţuirea ca un cuplu ideal, într-un sentiment de prietenie trăit în mod constant, care ar fi suficient ca să dicteze îndatoriri. Or stoicismul era o doctrină a autonomiei morale, a călăuzirii insului raţional de către sine însuşi, cu condiţia să acorde o atenţie permanentă tuturor detaliilor drumului vieţii.

De aici, două consecinţe: conformismul stoic va relua, în toată rigoarea ei, instituţia matrimonială. Ba chiar are s-o consolideze cerând ca soţii să-şi controleze cel mai mic gest, iar înainte de a-şi îndeplini o dorinţă să facă dovada că ea este justificată raţional.

Menţinerea instituţiei: adulterul este un furt, spune filozoful grec Epictet, să-i furi nevasta aproapelui tău este tot atât de urât cât ar fi să iei din mâncarea de porc servită vecinului tău de masă. Căsătoria, spune Seneca, este un schimb de obligaţii, inegale probabil, dar mai ales diferite, cea a femeii fiind supunerea. În secolul al II-lea, Marcus Aurelius, împărat stoic, îşi exprimă încântarea de a fi găsit în împărătească „o soţie atât de ascultătoare”. De vreme ce ambii parteneri sunt agenţi morali, iar un contract presupune reciprocitate, adulterul soţului va fi socotit tot atât de grav cât cel al soţiei (contrar moralei celei vechi, care cântărea greşelile nu după un ideal moral, ci după realitatea civică, în care era înscris privilegiul bărbaţilor).

Consolidarea instituţiei. Odată ce căsătoria înseamnă prietenie, soţii trebuie să facă dragoste numai pentru a avea copii; nu este bine să se mângâie prea mult; nu trebuie să te porţi cu nevasta cum te porţi cu o amantă de rând, afirmă Seneca (citat şi aprobat de Sfântul Hieronim). Nepotul său Lucan este de aceeaşi părere. A scris o epopee, un soi de roman istoric, în care înfăţişează în felul său războiul civil dintre Caesar şi Pompei. Îl arată pe Cato, modelul stoicului,

luându-şi rămas-bun de la soţia lui (chiar cea pe care, cum am văzut, i-o împrumutase o vreme unui prieten), înainte de a pleca la război. În seara dinaintea unei asemenea despărţiri, cei doi nu fac, totuşi, dragoste. Lucan are grijă să precizeze faptul şi să-i arate sensul doctrinar. Nici Pompei însuşi, om pe jumătate important, nu se culcă cu nevasta lui înainte de a-şi lua rămas-bun; şi el nu este stoic.

La urma urmelor, este mai puţin vorba de ascetism, cât de raţionalitate. Raţiunea se întreabă: „De ce să faci lucrul acesta?”; este contrar naturii ei planificatoare să-şi spună: „De fapt, de ce să nu-l faci?” Planismul stoic are deci o asemănare înşelătoare cu asceza creştină.

Precum se vede, nu putem face un raţionament sumar şi opune morala păgână moralei creştine. Adevăratele deosebiri se află în altă parte: între o morală a îndatoririlor matrimoniale şi una integrată a cuplului. Iar aceasta din urmă, ivită nu se ştie cum, este comună lumii păgâne — începând cu anii 100 ai erei noastre — şi mediului creştin aflat sub influenţa stoicismului. A afirma, pe bună dreptate, identitatea moralei păgâne târzii cu cvasitotalitatea moralei creştine nu înseamnă a confunda păgânismul cu creştinismul, ci a le pulveriza pe amândouă. Nu trebuie să emitem raţionamente asupra acestor mari maşinării de mucava, ci să le spintecăm, ca să vedem cum funcţionează, înăuntrul lor, mecanisme mai fine, care nu concordă cu decupările tradiţionale.

Mai mult: o morală nu se reduce la ceea ce ne porunceşte ea să facem. Păgâni şi creştini, într-o anumită epocă, au spus: „Faceţi dragoste numai pentru a procrea.” Dar îndemnul acesta nu are aceleaşi consecinţe, după cum provine de la o doctrină de înţelepciune — care dă unor oameni liberi sfaturi pe care le vor urma, dacă sunt convinşi — sau de la o Biserică atotputernică, al cărei scop este să îndrume conştiinţele în vederea mântuirii lor în viaţa de apoi şi care vrea să facă legea pentru toţi oamenii, fără excepţie, fie ei convinşi sau nu.

Zi de nuntă la Pompei[1]

L'HISTOIRE: *Vila Misterelor a fost descoperită cam prin anul 1900, lângă Pompei. A devenit celebră graţie unei superbe fresce care reprezintă, se zice, o scenă religioasă*: *un ritual iniţiatic. Dumneavoastră contestaţi această interpretare. Când aţi văzut prima oară fresca din Vila Misterelor?*

PAUL VEYNE: în 1954: eram în voiaj de nuntă... Aveam douăzeci şi patru de ani. Pe atunci erau foarte puţini turişti în Italia. Dintre picturile de la Pompei, cea din Vila Misterelor m-a impresionat cel mai tare. Întâi, din pricina bunei ei conservări şi a întinderii ei — sunt reprezentate vreo treizeci de personaje. Efectul produs este comparabil cu cel al mozaicurilor de la Ravenna.

Apoi, pentru că, chiar dacă unele părţi sunt cam slăbuţe — în special dansatoarea goală văzută din spate, totuşi pretutindeni fotografiată —, altele sunt, din punct de vedere pictural, remarcabile. Asemenea diferenţe dau seama de numărul mare al artiştilor care trebuie să fi lucrat la aceste picturi.

---

[1] Articol apărut în *L 'Histoire,* nr. 288, iunie 2004, pp. 50-51 (dosarul „Les mysteres de Pompei").

L 'H.: *în* Les Mysteres du gynecee[1], *respingeţi teza, în general acceptată până atunci şi expusă de Gilles Sauron potrivit căreia picturile acestea ar avea o semnificaţie religioasă.*

P.V.: Nu există nicio sacralitate în acest decor! Unii, este adevărat, au încercat să-l interpreteze ca pe o alegorie a cultului închinat lui Dionysos („Bacchus" în latină), zeul grec al vinului şi al plăcerilor. Ar fi vorba de reprezentarea unui ritual iniţiatic, numit şi „misterele dionisiace", în cursul căruia i se arăta iniţiatului, fie el bărbat sau femeie, un falus. Falus care era dezvăluit în faţa iniţiatului sau iniţiatei, fiind totodată ascuns. De unde, adesea, reprezentarea falusului ascuns într-un coş, din cele cu care se vântură grâul.

Dar, în ritualul grecesc reluat de latini, personajele care prezidează cultul poartă grele veşminte preoţeşti. Iar iniţiatul/iniţiata însuşi/însăşi este îmbrăcat/îmbrăcată în haine grele. Este o scenă foarte solemnă, purtând pecetea reculegerii.

Aşadar, nicio legătură cu ce vedem în vila zisă „a Misterelor"! Aici, femeile sunt reprezentate fie goale, fie îmbrăcate cu haine de toate zilele. Nimic liturgic în această scenă. În fapt, este vorba de o parodie libertină a „misterelor" într-un decor care descrie, pur şi simplu, o zi de nuntă. Nu găsim aici decât scene ale vieţii cotidiene: copilul care învaţă să citească, femeia care se găteşte...

---

[1] *Les Mysteres du gynecee,* cu Franşoise Frontisi-Ducroux şi Franşois Lissarague, Gallimard, colecţia „Le Temps des images", Paris, 1999.

L 'H.: Care sunt, în aceste picturi, elementele specifice ritualului de nuntă?

P.V.: De exemplu, femeia căreia i se aranjează pieptănătura: ea poartă pe cap acoperământ specific mireselor, asemănător tiarelor pe care le vedem la nunţile ortodoxe. Tot aşa, tava cu prăjituri adusă de o sclavă evocă uscăţelele cu susan care se ofereau la nunţi.

Şi, mai ales, scena care prezintă noaptea nunţii. Căci tânăra, presupusa „iniţiată", pe jumătate goală şi înfiorată, care tocmai a zărit falusul în coşul lunguieţ, este, foarte probabil, mireasa.

Cât despre personajul înaripat, cu un bici în mână, el îl evocă pe paznicul pus la uşa camerei nupţiale ca să-i apere pe miri de o eventuală intruziune nedorită. Căci tinerilor iubiţi li se jucau adesea feste, fie că cineva le năvălea în cameră, fie că încerca să-i privească.

L'H.\Totuşi, în centrul frescei tronează Dionysos, iar alături de el, o femeie identificată drept Semele, mama lui.

P.V.: Dionysos apare pretutindeni în picturile pom- peiene, pentru că simbolizează traiul bun, fundamental în bogata societate a oraşului. Este reprezentat chiar mai adesea decât Venus însăşi! Pe de altă parte, zeul vinului poate juca şi rolul de zeu al dragostei conjugale, câtă vreme este iubitul şi protectorul Ariadnei, cu care formează cuplul ideal. Şi cea care îl îmbrăţişează aici este chiar Ariadna, şi nu Semele, cum afirmă cei ce vor să

interpreteze fresca drept o scenă de mistere! Este, aşadar, firesc să troneze în mijlocul reprezentării unei nunţi, ca aceasta.

L 'H.: *Şi atunci de ce se perseverează în interpretarea sacră?*

P.V.: Din cauza maniei simbolismului! Pentru că istoricii religiilor sunt irezistibil atraşi de tot ce pare ezoteric.

De altfel, li s-a atribuit misterelor dionisiace o importanţă mult mai mare decât aveau ele pentru bărbaţii şi femeile din Antichitate (nu se puteau compara, de exemplu, cu misterul creştin).

Presupun şi că mulţi necredincioşi au nostalgia spiritului religios şi, din pricina aceasta, sunt permanent tentaţi să caute sacrul acolo unde el nu există. Iar o interpretare simbolică se poate găsi pentru orice obiect.

Dacă, în cursul unor săpături, găsiţi o râşniţă de cafea din secolul al XX-lea şi nu ştiţi ce este, veţi putea oricum să anunţaţi că aţi găsit o morişcă de rugăciuni, iar lumea va fi încântată!

L'H.: *De ce aţi ajuns să vă îndoiţi de interpretarea ca fresce sacre a acestor picturi?*

P.V.: Din pricina unei fresce asemănătoare, din aceeaşi epocă, şi despre care nimeni nu s-a îndoit că reprezintă o zi de nuntă: cea a *Nunţii aldobrandine]* de la Vatican. Şi acolo apare Dionysos...

L 'H.: *Avea fresca Misterelor vreo funcţie educativă?*

P.V.: Nu, nici religioasă, nici educativă. Pictura este ce se numea un *păstos*: o frescă sau o tapiserie de mari proporţii plasată în camera nupţială. Alegorie a căsătoriei, avea drept funcţie celebrarea amintirii acesteia. Fresca despre care vorbim pare să fi fost copiată cam prin 80 a. Chr. După un *păstos* grecesc din secolul al III-lea a. Chr. După aceea a fost transportată la Pompei ca să împodobească pereţii unui mic salon al acestei vile, care trebuie să fi fost o încăpere de dragoste. Oricum, o cameră care va fi servit plăcerilor domnului casei.

L 'H.: *Ce ştim despre viaţa femeilor la Pompei? Şi despre iubirile lor?*

P.V.: Spre deosebire de femeile din Grecia, care n-au voie să iasă singure, romanele nu sunt obligate să stea închise în casă. Cât despre relaţiile amoroase, în pofida legendelor şi a falusului din Vila Misterelor, bărbaţii şi femeile din Antichitatea romană sunt mult mai timizi, ca gesturi, decât contemporanii noştri. Nu numai că trebuie să faci dragoste doar noaptea, dar, în plus, o femeie n-are voie să se dezbrace de tot şi, mai ales, nu poate fi vorba ca odaia să fie luminată!

Cine face dragoste la lumina lămpii este un libertin. O poezie ne spune că un soţ cinstit nu poate zări trupul pe jumătate dezgolit al soţiei sale decât dacă, spre norocul lui, razele lunii le luminează patul. Picturile atât de îndrăzneţe

găsite la Pompei permiteau deci compensarea eventualelor frustrări...

(Convorbiri consemnate de Juliette Rigondet)

Avortul la Roma[1]

Să spunem întâi esenţialul: până la începutul secolului al III-lea al erei noastre (când se încheie cu adevărat Antichitatea păgână şi când o morală precreştină începe să primească aprobarea aparatului de stat), avortul nu constituie nici crimă, nici delict. Dreptul penal îl ignoră. Să precizăm că îl ignoră la oamenii liberi. La sclavi, nici nu era cazul să-l ia în seamă sau să-l ignore, nici, cu atât mai puţin, să-l pedepsească.

Iată, într-adevăr, o primă diferenţă: în timpurile medievale şi moderne, morala sexuală este una pentru toţi („să nu preacurveşti", precum „să nu ucizi"). În epoca păgână, morala sexuală variază în funcţie de statutul social, sau mai degrabă politic, al oamenilor. De exemplu, homosexualitatea pasivă era o crimă la un cetăţean (căci demnitatea civică pretinde să fii bărbat adevărat), dar, la un sclav, era o datorie (sclavul este obligat să fie iubitul stăpânului său, dacă acesta o cere). Ceea ce înseamnă că moralei sexuale puţin îi păsa dacă omul are inima curată, dar îi păsa dacă îşi face datoria de cetăţean.

Meseria de cetăţean

[1] Articol apărut în *L'Histoire,m.* 16, octombrie 1979, pp. 30-32.

Dacă lumea romană s-ar fi gândit să interzică avortul, ar fi fâcut-o din motive politice: ca să-i procure patriei mai mulţi tineri cetăţeni. Din anumite motive, „politica iepurească de stat” a luat altă formă: cetăţenii erau mai degrabă împinşi să se căsătorească decât, pur şi simplu, să procreeze. Căci, în vremea aceea, când castitatea bărbătească nu trece drept virtute, căsătoria nu era de la sine înţeleasă, de vreme ce puteai face dragoste fără să te însori. Dar, cum numai copiii născuţi dintr-o căsătorie legiuită deveneau cetăţeni, cetatea îi încuraja pe membrii ei să se căsătorească. De altfel, o cetate antică nu e considerată a fi un grup natural rezultat din reproducere — cum se întâmplă cu turmele ci un corpus constituit, ai cărui membri sunt cooptaţi. Un nou-născut şi cu atât mai puţin un embrion n-au nimic sfânt: nu este de ajuns ca un copil să fie conceput sau chiar să se nască într-un anumit teritoriu ca să capete titlul de cetăţean: el nu va intra în corpul civic decât în virtutea unei hotărâri clar exprimate.

Nu numai că cetăţile nu pedepsesc infanticidul şi abandonul copiilor, precum nu pedepsesc nici avortul, dar s-a întâmplat chiar să le poruncească membrilor lor, din pricina suprapopulaţiei, să-şi expună (adică să-şi abandoneze) toţi nou-născuţii dintr-un anumit an. Filozofii şi savanţii adoptă aceeaşi atitudine: din punctul de vedere al medicilor, juriştilor şi stoicilor, fetusul nu este o fiinţă umană, aşa cum a devenit pentru creştini.

Desigur, alături de această morală „politică”, ce le impunea tuturor îndatoririle solidarităţii civice şi se arăta absolut indiferentă faţă de avort, existau alte sisteme morale, care interziceau atât avortul, cât şi pederastia. Dar aceste morale au dăinuit doar în sânul unor secte religioase sau filozofice, şi numai anumiţi voluntari îşi impuneau asemenea datorii de puritate. Dar, din secolul al III-lea al erei noastre, împăraţii vor începe să le impună supuşilor lor, pe cale legislativă, o morală mai blândă. Aparatul de stat nu-i mai tratează pe romani ca pe nişte cetăţeni de meserie, răspunzători în faţa colectivităţii, ci ca pe nişte copii mari cărora li se dictează purtarea. Morala purităţii interioare reluată de primii creştini îi permite să se impună faţă de populaţii. Nu este o morală biologică: nu-şi propune să „respecte natura”, cum nu-şi propunea nici morala păgână; în plus, asimilează contracepţia cu avortul. Iar motivul este limpede: nu-şi pune întrebarea dacă este ucisă o fiinţă pe care natura a produs-o, ci întrebarea dacă nu cumva mama are vreo intenţie necurată: căci femeia care face dragoste de plăcere este impură, fie că evită să aibă copii, fie că-i elimină.

Aşadar, înainte de secolul al III-lea al erei noastre, nu exista barieră penală care să oprească avortul, iar bariera morală ţinea de opţiunea personală. Totuşi exista un obstacol cumplit: primejdia de moarte la care avortul o expunea pe femeie (dacă nu recurgea la poţiuni magice fără efect). Trebuie deci să credem că

avortul era mai puţin răspândit decât la noi. Iată un motiv: la noi, el joacă rolul de „roată de rezervă” a contracepţiei; la romani, care practicau şi ei contracepţia, „roata de rezervă” era pruncuciderea (pentru copiii sclavilor) şi abandonul de copii (pentru odraslele oamenilor liberi, care aveau dreptul să-şi expună — abandoneze — copiii, dar nu pe acela de a-i sugruma sau îneca).

Expunerea copiilor

Pruncuciderea micilor sclavi era lucru obişnuit: când o sclavă rămânea însărcinată cu stăpânul ei, se întreba, înspăimântată, dacă acesta va lăsa copilul să trăiască sau va pune să fie ucis. Ni s-a păstrat o culegere de „glume”, *Philogelos,* datând din anii 250 ai erei noastre. Cea foarte reuşită de la numărul 57 zice: „Zăpăcitul făcuse un copil cu o sclavă de-a lui; tatăl Zăpăcitului îl sfătui să-l omoare; Zăpăcitul îi răspunse: Omoară-i întâi pe ai tăi, şi pe urmă ai să mă poţi împinge să-i omor pe ai mei!”

Cât despre abandonul copiilor, el se practica şi la bogaţi, şi la săraci: săracii îşi expun copiii pe care nu-i pot hrăni, sperând ca un binefăcător să-l ia la el pe nefericitul bebeluş. Bogaţii însă îşi expun copiii fie când se îndoiesc de fidelitatea soţiei lor, fie când şi-au luat deja hotărârile testamentare, iar naşterea unui copil nedorit ar tulbura împărţirea averii între moştenitori. În cazul acesta, dorinţa era ca pruncul să nu fie salvat, căci exista riscul ca, într-o bună zi, să apară şi să-şi ceară drepturile.

În sfârşit, lucru foarte caracteristic atmosferei politice „totalitare” a cetăţilor antice, se întâmpla ca expunerea să fie un semn de protest politic, aşa cum am refuza noi să ne plătim impozitul. La moartea unui principe foarte iubit, Germanicus, unii şi-au expus nou-născuţii ca să protesteze împotriva nedreptăţii zeilor. La moartea Agrippinei, un cetăţean şi-a expus copilul, punându-i în jurul gâtului un înscris în care îl facea de ruşine pe Nero. Asemenea „greve” de reproducere dovedesc cât de puţin naturalistă este morala antică în această privinţă.

Astfel că trebuie să fi existat mult mai puţine avorturi decât expuneri de copii. Pruncii expuşi erau principala sursă de venituri a negustorilor de sclavi. Este deci greşit să credem că, în timpul Imperiului, sclavii proveneau mai ales din prizonieri de război sau din traficul de graniţă; aşadar, speculaţiile despre decăderea rasială în Imperiul Roman sunt şi mai prosteşti decât se crede.

Constatăm, citind textele, că mai ales fetele însărcinate avortau. Căci păgânii nu glumeau cu virtutea fetelor lor, cel puţin atâta vreme cât ele se aflau sub tutela tatălui (adică, până le mai trăia tatăl. La moartea lui, când fata îşi lua soarta în propriile mâini, lumea mai închidea ochii). În sfârşit, trebuie să ţinem seama de un fapt prea puţin cunoscut: sub numele de avort se confundau contracepţia şi avortul în sensul modern al cuvântului. Într-adevăr, procedeul contraceptiv cel mai des folosit era apa rece. Or

ea omoară sperma şi, se ştie, pentru antici sperma era vie. La urma urmelor, între contracepţie şi avort diferenţa este, la limită, de numai câteva ore...

Despre procedeele contraceptive în Antichitate s-au publicat deja amănunte interesante în *L'Histoire*[1]. Procedeul cel mai folosit era apa rece, ca la noi în vremurile bune de odinioară[2]...în aşa măsură, încât femeia care făcea dragoste era numită „femeie spălată" *(puella lăută),* iar cea care o făcea foarte des, „femeie udă" (*puella udă).* „A duce apă" era un gest josnic, făcut de amanţii îndrăgostiţi sau degeneraţi: aluzii la el găsim în destule pasaje ciceroniene. Un glumeţ, care a scris *Historia Augusta,* pretinde că, din viciu sau de plăcere, împăratul Commo- dus se ocupa cu aşa ceva. La curtezane, sordida treabă cădea în sarcina unui sclav: acum vreo cincisprezece ani s-a găsit la Lyon un ciob roman cu o imagine în relief pe care se vede cum, spre un cuplu foarte ocupat, aleargă un personaj ducând cu ambele mâini un lighean. Reţetă simplă, mult folosită şi azi la noi, la ţară, şi pe care, adesea, medicii nu se ostenesc să o menţioneze.

Nimic nu este evident...

Reţetă totuşi destul de eficace încât să le permită matroanelor să facă greva naşterilor: aşa

---

[1] Joel Schmidt, „La contraception â Rome", *L'Histoire,* nr. 8, ianuarie 1979, pp. 65 şi urm.

[2] Philippe Aries, „La contraception autrefois", *L'Histoire,* nr. 1, mai 1978, pp. 36 şi urm.

au procedat în 214 înaintea erei noastre, fiindcă legea voia să le interzică luxul de a se plimba cu trăsura prin oraş. Sursele antice precizează că, pentru a nu avea copii, matroanele, în număr mare, au recurs la avort: dacă aşa ar fi stat lucrurile, ar fi fost vorba nu atât de o grevă, cât de o tentativă de sinucidere colectivă... Tot aşa, când Seneca o laudă pe mama lui, femeie cinstită de modă veche, că nu le-a imitat pe frumoasele care recurg la avort fiindcă sarcinile le îmbătrânesc, este vorba nu de avort, ci de ceea ce numim noi contracepţie. Sfântul Augustin, mai precis, distinge undeva două sau chiar trei lucruri: leacurile după care femeia rămâne sterilă pe veci, cele care omoară fătul deja viu şi manevrele care „topesc" copilul şi „îl omoară înainte de a fi început să trăiască".

Pe scurt, nimic nu e evident în istorie, lucru pe care însăşi noţiunea de avort îl ilustrează foarte bine: există popoare care nu-l deosebesc de prevenirea naşterilor, aşa încât cuvântul pe care îl traducem cu „avort" nu are acest sens. Un mare romancier japonez, Ihara Saikaku, a povestit, la sfârşitul secolului al XVII-lea, *Viaţa unei prietene a plăcerii,* a unei curtezane. Or eroina lui s-a supus „avortului", de-a lungul vieţii, de *o sută zece ori*| Romanul este realist, deci hiperbola este exclusă: e limpede că o sută zece reprezintă numărul copiilor care, fără practici contraceptive, ar fi fost concepuţi.

Noţiunea de avort se modifică în cursul istoriei şi atitudinile faţă de el, de la toleranţă la

interdicţie, derivă nu din mari dileme morale eterne şi simple, ci din moduri de gândire complicate şi foarte mult supuse timpului.

„Ţi-ai nimicit rodul...”

„Ai făcut ce fac adesea unele femei care preacurvesc şi vor să-şi ucidă rodul: se străduiesc să alunge din pântec ceea ce au zămislit şi, cu ierburi şi descântece, chiar izbutesc să nimicească ori să dea afară ceea ce se află zămislit, sau, dacă încă n-au prins rod, fac în fel şi chip ca să nu prindă. Dacă ai făcut aşa ceva, sau ai fost părtaşă, sau ai arătat cum se face, trebuie să posteşti timp de zece ani în zilele cuvenite. Dar pedeapsa străveche te îndepărtează de Biserică pentru toată viaţa. Căci, de câte ori ai să împiedici o zămislire, ai să fii învinuită de omor. Totuşi este mare deosebire între amărâta care o face fiindcă n-ar [avea] cu ce să-şi crească [pruncul] şi stricata care o face ca să-şi ascundă preacurvia.”

„într-adevăr, cei care se străduiesc să omoare netrebnicele roade ale încălcării credinţei dintre soţi, fie după ce le-au dat viaţă, fie stricând pântecul mamei cu otrăvuri — de este cel ce-a păcătuit tatăl sau mama nu vor fi primiţi la împărtăşanie decât după şapte ani. Şi, mai mult, trebuie să-şi ducă în lacrimi şi umilinţă traiul care le-a mai rămas.”

„Ai dat sau ai arătat cuiva [ce trebuie] ca să stârpească sau să ucidă ce-a zămislit? Dacă da, trebuie să ţii post în zilele cuvenite timp de şapte ani.”

„Ţi-ai nimicit rodul înainte de a mişca? Dacă da, să posteşti un an în zilele cuvenite. Dacă ai făcut-o după ce a căpătat cuget, să posteşti trei ani în zilele cuvenite.”

„Ţi-ai ucis fiica sau fiul, cu bună ştiinţă, după ce le-ai dat viaţă? Dacă da, să posteşti în zilele cuvenite doisprezece ani şi să nu fii niciodată fără canon [până la moarte].”

(Burchard de Worms, *Corrector sive Medicus,* Germania, prin 1010)

Homosexualitatea la Roma[1]

Spre sfârşitul Antichităţii păgâne, un filozof ascet şi mistic, Plotin, dorea ca adevăraţii gânditori „să dispreţuiască frumuseţea băieţilor şi a femeilor”. „Să iubeşti un băiat sau o femeie”, expresia aceasta — aplicată unui bărbat — revine de sute de ori sub pana anticilor; cele două erau echivalente, ce se credea despre una se credea şi despre cealaltă. Nu este adevărat că păgânii au privit homosexualitatea cu ochi indulgenţi. Adevărul este că n-au văzut-o ca pe o problemă aparte.

Nici animale, nici morţi, nici zei

Cei vechi blamau homofilia, dar nu altfel decât amorul în general, curtezanele şi legăturile extraconjugale; cel puţin cât era vorba de homosexualitate activă. Aveau trei repere care n-au nimic comun cu ale noastre: libertate amoroasă sau conjugalitate exclusivă, atitudine activă sau pasivă, om liber sau sclav. A-ţi

[1] Articol apărut în *L ‘Histoire,* nr. 30, ianuarie 1981, pp. 76-78.

sodomiza sclavul era o faptă inocentă, şi nici măcar cenzorii severi nu se preocupau de o astfel de chestiune minoră. În schimb, era lucru monstruos, din partea unui cetăţean, să aibă complezenţe pasive, de sclav.

Apuleius, care califică drept nenaturale anumite complezenţe ruşinoase între bărbaţi, nu stigmatizează homosexualitatea, ci servilitatea şi, de asemenea, sofisticarea. Căci, dacă un antic spune că un lucru nu este natural, nu-l consideră monstruos, ci neconform regulilor sociale, sau fals, artificial; natura era fie societatea, fie un fel de ideal ecologic, tinzând spre stăpânirea de sine şi spre autarhie: trebuia să ştii să te mulţumeşti cu puţinul pe care îl cere natura. De unde două poziţii faţă de homo- filie: majoritatea indulgentă o găsea normală, iar moraliştii politici o socoteau uneori artificială, cum socoteau de altfel orice plăcere amoroasă.

Bun reprezentant al majorităţii indulgente, Artemidor distinge „relaţiile conforme normei", acestea sunt cuvintele lui: cu nevasta, cu amanta, cu „sclavul, bărbat sau femeie" (totuşi, „a te lăsa pătruns de sclavul tău nu este bine: este o înjosire şi dovedeşte dispreţ din partea lui"), de cele contra naturii: zoofilia, necrofilia şi unirea cu zeii.

Cât despre gânditorii politici, ei erau uneori puritani fiindcă orice pasiune erotică, fie ea homofilă sau nu, este incontrolabilă şi îl moleşeşte pe cetăţeanul-soldat. Idealul lor era înfrângerea plăcerii, oricare ar fi fost ea. Când Platon, enunţând legile unei cetăţi utopice, proscrie pede-

rastia ca neconformă naturii, el militează împotriva mole- şirii şi a rătăcirii pasionale, natura fiind pentru el doar un argument suplimentar. Scopul lui nu este acela de a readuce pasiunea la dreapta natură, îngăduind doar dragostea cu femeile, ci de a elimina orice pasiune, acceptând numai sexualitatea de reproducere (ideea că poţi fi îndrăgostit de o femeie nici măcar nu i-a trecut prin minte). Ceea ce este antinatural în pederastie nu reprezintă, pentru Platon, o anormalitate demnă de arderea pe rug, ci un cusur moral, cum ar fi lăcomia: este o sofisticare non-ecologică.

Nu ajunge deci să găsim în texte cuvintele „contra naturii": trebuie să înţelegem sensul pe care li-l dădea

Antichitatea. Din perspectiva lui Platon, nu homosexualul era contra naturii, ci gestul lui. Nuanţa este foarte importantă. Pederastul nu era considerat un monstru, ci doar un libertin, îmboldit de instinctul universal al plăcerii. Sfânta oroare faţă de pederast nu exista.

Claudius, Horaţiu şi Domiţian...

Astfel că homofilia activă apare pretutindeni în textele greceşti şi latineşti. Catul se laudă cu faptele lui vitejeşti, iar Cicero a cântat sărutările culese de pe buzele sclavului său secretar. După gust, fiecare opta pentru femei, băieţi, sau ambele variante. Lui Vergiliu îi plăceau doar băieţii; împăratului Claudius, doar femeile; Horaţiu repetă că adoră ambele sexe. Poeţii îl cântau pe drăguţul temutului împărat Domiţian tot atât de liber pe cât o vor cânta scriitorii din secolul al

XVIII-lea pe doamna de Pompadour, şi se ştie că lui Antinoos, iubitul împăratului Hadrian, i s-a dedicat adesea un cult oficial după moartea sa prematură. Ca să placă întregului lor public, poeţii latini, indiferent de gustul lor personal, cântau ambele iubiri; una dintre temele consacrate ale literaturii uşoare era considerarea paralelă a celor două forme de dragoste şi compararea respectivelor lor plăceri.

Nu este cazul să facem deosebire între autorii greci şi cei latini, iar dragostea zisă grecească ar putea fi numită, cu aceeaşi îndreptăţire, şi romană. Roma n-a aşteptat ele- nizarea ca să privească indulgent o anumită formă de iubire masculină. Cel mai vechi document, păstrat, din literatura latină, teatrul lui Plaut, datând din perioada imediat anterioară grecomaniei, este plin de aluzii homofile cu savoare cât se poate de indigenă. În calendarul statului roman numit Fastele de la Preneste, 25 aprilie este sărbătoarea prostituaţilor bărbaţi, iar a doua zi, cea a curtezanelor, şi Plaut ne vorbeşte de prostituaţii care îşi aşteptau clienţii în strada Etruscă.

Poeziile lui Catul sunt pline de ocări rituale şi juvenile prin care poetul îşi ameninţă duşmanii cu sodomizarea, ca să-şi arate triumful asupra lor; suntem într-o lume de lăudăroşenii folclorice cu savoare mediteraneeană, unde important este să fii partenerul activ: sexul victimei n-are importanţă. Grecia avea exact aceleaşi principii, dar, în plus, tolera şi chiar admira o practică romanescă pe care latinii o detestau: era

indulgentă faţă de iubirile aşa-zis platonice ale adulţilor pentru efebii de obârşie liberă care frecventau şcoala, sau mai degrabă gimnaziul, unde se duceau amanţii lor să-i vadă antrenându-se goi. La Roma, pe efebul născut liber îl înlocuia sclavul care slujea drept drăguţ stăpânului său. Ceea ce dovedea că acesta avea un temperament clocotitor, fiind atât de pătimaş de sex, încât nu-i mai ajungeau slujnicele.

Important era să fie respectate femeile căsătorite, fecioarele şi tinerii născuţi liberi: aşa-zisa represiune legală a homosexualităţii tindea de fapt să împiedice ca un cetăţean să fie tratat ca un sclav. Legea Scantinia, din anul 149 înaintea erei noastre, este confirmată de adevărata legislaţie în materie, din vremea lui Augustus: ea îl apără de viol pe tânărul liber exact cum o apără şi pe fecioara liberă. Precum se vede, nu sexul este în discuţie: important este să nu fii sclav şi să nu fii pasiv.

Obscenitatea în istorie

Iată deci o lume care preciza în contractele de zestre că viitorul soţ nu-şi va lua „nici amantă, nici amant” şi în care Marcus Aurelius se laudă în jurnalul propriu că a binemeritat rezistând atracţiei resimţite faţă de servitorul său Theodotos şi de servitoarea sa Benedicta. În acea lume, comportările nu se clasau după sex, după iubirea pentru femei sau pentru băieţi, ci după rolul activ sau pasiv: a fi activ înseamnă a fi bărbat, indiferent de sexul partenerului numit pasiv. Totul se rezumă la a-ţi lua plăcerea

bărbăteşte sau a o dărui în mod servil. Femeia este pasivă prin definiţie, afară de cazul când este un monstru, şi deci nu contează; problemele se tratează din punctul de vedere masculin. Nici copiii nu contează, cu condiţia ca adultul să nu se pună la dispoziţia lor ca să le facă plăcere şi să se mulţumească să şi-o procure el. Copiii aceştia sunt, la Roma, sclavi care n-au nicio importanţă, iar în Grecia, efebi care încă nu sunt cetăţeni şi deci pot încă fi pasivi fără a-şi pierde onoarea.

În schimb, un uriaş dispreţ îl strivea pe bărbatul adult care era homofil pasiv, sau, cum se zicea, *impudicus* (acesta este sensul, prea puţin cunoscut, al cuvântului) sau *diatithemenos.* Maliţia publică îi bănuia pe unii stoici că ascund sub o exagerată şi ostentativă virilitate o feminitate tainică şi cred că astfel îl avea în vedere pe filozoful Seneca: acesta îi prefera pe atleţi băieţilor. Homofilii pasivi erau daţi afară din armată şi s-a întâmplat ca, într-o bună zi, când cerea să se taie capete cu nemiluita, împăratul Claudius să-l lase în viaţă pe un ins lipsit de ruşine care avea „complezenţe de femeie”: unul ca el ar fi pângărit sabia călăului. Partenerul pasiv nu era lipsit de energie din cauza devierii sale sexuale, ci dimpotrivă: pasivitatea era doar una dintre urmările carenţei lui de virilitate, iar carenţa aceasta rămânea un viciu capital chiar în lipsa oricărui semn de homofilie.

Căci societatea aceasta nu-şi pierdea vremea între- bându-se dacă oamenii sunt sau nu homosexuali; în schimb, dădea o atenţie

exagerată unor mărunte detalii de găteală, de rostire, de gest, de umblet, ca să-i acopere cu dispreţ pe cei care, pe aceste căi, trădau o lipsă de virilitate, oricare le-ar fi fost gusturile sexuale. Statul roman a interzis de mai multe ori spectacolele de operă (care se numea „pantomimă") pentru că erau moleşitoare şi prea puţin virile, spre deosebire de luptele de gladiatori.

Toate acestea explică o a doua obsesie, neaşteptată: exista, într-adevăr, o conduită sexuală absolut ruşinoasă, în aşa măsură încât lumea se întreba tot timpul cine „o practică"; conduita aceasta, care ocupa, între bârfe, locul pe care-l ocupă aluziile homosexuale în şansonetele noastre, era felaţia, dacă tot trebuie să-i spunem pe nume: istoricul este obligat să vorbească despre această practică, de vreme ce textele greceşti şi latineşti o pomenesc la tot pasul şi de vreme ce meseria lui este aceea de a da societăţii contemporane cu el posibilitatea de a măsura relativitatea valorilor. Toate acestea nu sunt cu nimic mai obscene decât studierea antisemitismului de la Vichy. Felaţia era ocara cea mai gravă, şi se citau practicanţi ai ei care, ruşinaţi, încercau să-şi ascundă infamia sub o ruşine mai mică, dându-se drept homofili pasivi!

Există la Tacit o scenă cutremurătoare: Nero porunceşte să fie pusă la cazne o sclavă a soţiei sale, Octavia, ca s-o facă să mărturisească un adulter al împărătesei; sclava rabdă toate chinurile pentru a salva onoarea stăpânei sale şi-i

răspunde torţionarului: „Vaginul Octaviei e mai curat decât gura ta.” Ne închipuim că voia să spună că nimic nu e mai pângărit decât gura celui ce acuză pe nedrept; greşit: ea cuprindea întreaga ticăloşie a lumii într-un gest care îi este culmea: felaţia. Într-adevăr, nu este felaţia culmea înjosirii? Ea îşi găseşte plăcerea oferind-o altuia şi, în mod servil, îngăduie celuilalt posedarea tuturor părţilor trupului; sexul nu are nicio importanţă: căci exista un al doilea comportament la fel de infamant şi care îi obseda în aceeaşi măsură: cunnilingus.

O societate machistă

De unde vine oare această ciudată cartografie a plăcerilor şi a purtărilor dezonorante? Din cel puţin trei motive care nu trebuie confundate: Roma este o societate machistă, ca atâtea altele, fie că au cunoscut sau nu sclavia. Apoi, virilismul acesta ţine de partea ascunsă a aisbergului politic al societăţilor antice; ca să rezumăm, să recurgem la analogie şi să evocăm ura faţă de lipsa de bărbăţie a grupurilor militariste sau, de asemenea, a societăţilor care fac pionierat într-un mediu resimţit ca ostil. În sfârşit, Roma este o societate sclavagistă[1] în care stăpânul îşi exercită

[1] Societate sclavagistă: înainte ca stoicii şi creştinii să afirme că morala sexuală este aceeaşi pentru toţi (mai mult pentru a impune stăpânilor castitatea decât pentru a-i apăra pe sclavi), morala romană se diferenţia în funcţie de statutul social: „Neruşinarea (adică pasivitatea) este o dezonoare la omul liber, scrie Seneca Tatăl; la sclav, ea este o îndatorire absolută faţă de stăpân; la libert, rămâne o datorie morală de complezenţă.”

dreptul de a se culca cu oricine, în aşa măsură încât sclavii transformaseră obligaţia în virtute printr-un proverb: „Nu este nicio ruşine să faci ce-ţi porunceşte stăpânul.”

Aşa că homofilia, care era privită cu deplină indulgenţă, consta în relaţiile active ale unui stăpân cu tânărul său sclav, ibovnicul lui. Când băiatului îi mijea mustaţa, se cuvenea ca stăpânul să înceteze a-i impune un tratament nedemn de un bărbat. Unii stăpâni însă erau atât de libertini, încât continuau: drăguţul acela, deja prea mare, era un *exoletus,* adică nu mai era un *adulescens,* iar oamenii de bine îl socoteau respingător. Seneca, sfatuindu-ne să ascultăm de natură în orice privinţă, se indignează de faptul că anumiţi oameni cu moravuri laxe pun să le fie epilat iubitul trecut de vârsta adolescenţei, cu toate că acesta a depăşit vârsta complezenţelor.

Am greşi considerând Antichitatea paradisul lipsei de represiune şi închipuindu-ne că n-avea principii; numai că principiile acestea ni se par uluitoare, ceea ce ar trebui să ne trezească bănuiala că nici cele mai ferme convingeri ale noastre nu sunt mai bune. Existau legături nelegitime, dar moralmente acceptate, cum ar fi la noi, în înalta societate, adulterul, sau, mai recent, convieţuirea liberă. În asemenea situaţii, regula este următoarea: literatura le poate evoca, fără a le blama; dar cei interesaţi trebuie să aibă discreţia să nu spună nimic despre cazul lor personal. Alte relaţii erau tot atât de suspecte din punct de vedere moral pe cât erau de nelegitime;

acestea erau numeroase. Căci cea mai mare parte a homofiliei trecea drept criticabilă, dar după o morală diferită de a noastră. În sfârşit, existau relaţiile nelegitime, imorale şi, mai grav, dezonorante. Ele constituiau ceva mai mult decât un act vinovat, săvârşit dintr-o scăpare a făptaşului: oroarea faptei se răsfrângea asupra autorului însuşi şi dovedea că, dacă a fost în stare de aşa ceva, nu poate fi decât un monstru. Se trecea atunci de la condamnarea morală la o respingere pe care noi am numi-o rasistă. Aşa erau privite, cum am mai precizat, pasivitatea la oamenii liberi, complezenţele ruşinoase faţă de femei (să le spunem lucrurilor pe nume: cunnilingus) şi, în sfârşit, homofilia feminină, mai ales cea a amantei active; femeia care se crede bărbat înseamnă lumea pe dos. O oroare egală cu cea provocată de femeile care „călăresc" bărbaţii, zice Seneca.

Toate acestea ajungeau la o concepţie despre homofilie cu nimic mai puţin mitică decât a noastră, dar în alt fel. Ea reducea toate homofiliile la un singur caz, considerat tipic: relaţia activă a adultului cu un tânăr care nu simte plăcere; lumea voia să creadă că acesta este cazul general, fiindcă relaţia aceasta activă, lipsită de slăbiciune, calma spiritele, căci în sânul ei furtunile şi înrobirea pasiunii erau, se spunea, necunoscute.

La sfârşit, cititorul nostru se întreabă, poate, cum se face că homofilia era atât de răspândită. Trebuie oare să credem că o particularitate a societăţii antice, de exemplu dispreţul faţă de

femei, sporea artificial numărul homo- filililor, sau că, dimpotrivă, un alt tip de reprimare, mai blândă la urma urmelor, lăsa liberă manifestarea homo-filiei, care ar fi una dintre posibilităţile sexualităţii umane? Al doilea răspuns este, fără îndoială, cel corect.

Laudă virilităţii[1]

Homofdia activă este prezentă pretutindeni în textele latineşti. Catul se laudă cu faptele lui vitejeşti, iar Cicero a cântat sărutările culese de pe buzele sclavului său secretar. După gust, fiecare opta pentru femei, băieţi, sau ambele variante. Lui Vergiliu îi plăceau doar băieţii; împăratului Claudius, doar femeile; Horaţiu repetă că adoră ambele sexe. Şi se ştie că lui Antinoos, iubitul împăratului Hadrian, i s-a dedicat adesea un cult oficial după moartea sa prematură.

Dragostea zisă grecească ar putea fi numită, cu aceeaşi îndreptăţire, şi romană. La Roma, pe efebul născut liber, obiect al iubirii la greci, îl înlocuia sclavul care slujea drept drăguţ stăpânului său. Important era să fie respectate femeile căsătorite, fecioarele şi tinerii născuţi liberi. Legea Scantinia, din anul 149 înaintea erei noastre, confirmată de legislaţia din vremea lui Augustus, îl apără de viol pe tânărul liber exact cum o apără şi pe fecioara liberă.

În lumea aceea, comportările nu se clasau după sex, după iubirea pentru femei sau pentru băieţi, ci după rolul activ sau pasiv: a fi activ înseamnă a fi bărbat, indiferent de sexul

[1] Articol apărut în *Les Collections de L ‘Histoire,* nr. 5, p. 17.

partenerului numit pasiv. Totul se rezumă la a-ţi lua plăcerea bărbăteşte sau a o dărui în mod servil.

Femeia este pasivă prin definiţie, afară de cazul în care este un monstru. Copiii nu contează nici ei, cu condiţia ca adultul să nu se pună la dispoziţia lor ca să le facă plăcere şi să se mulţumească să şi-o procure el. În schimb, un uriaş dispreţ îl strivea pe bărbatul adult care era homo- fil pasiv sau, cum se zicea, *impudicus* (acesta este sensul, prea puţin cunoscut, al cuvântului).

„Pasivitatea este o dezonoare”

Toate acestea explică o a doua obsesie, neaşteptată. Căci exista o comportare sexuală absolut ruşinoasă: felaţia. Într-adevăr, nu este aceasta culmea înjosirii? Ea îşi găseşte plăcerea oferindu-i-o altuia şi, în mod servil, îngăduie celuilalt posedarea tuturor părţilor trupului.

Sexul nu are nicio importanţă, căci exista un al doilea comportament la fel de infamant şi care îi obseda în aceeaşi măsură: cunnilingus. Cât despre homofilia feminină, era categoric respinsă. Oprobriul o viza mai ales pe amanta activă: femeia care se crede bărbat înseamnă lumea pe dos. O oroare egală cu cea provocată de femeile care „călăresc” bărbaţii, zice Seneca.

De unde vine oare această ciudată cartografie a plăcerilor şi a purtărilor dezonorante? Din cel puţin trei motive care nu trebuie confundate: Roma este o societate machistă, ca atâtea altele. Apoi, virilismul acesta ţine de partea ascunsă a

aisbergului politic al societăţilor antice; ca să rezumăm, să recurgem la analogie şi să evocăm ura faţă de lipsa de bărbăţie a grupurilor militariste sau, de asemenea, a societăţilor care fac pionierat într-un mediu resimţit ca ostil.

În sfârşit, Roma este o societate sclavagistă în care stăpânul îşi exercită dreptul de a se culca cu oricine. „Neruşinarea [adică pasivitatea] este o dezonoare la omul liber, scrie Seneca Tatăl; la sclav, ea este o îndatorire absolută faţă de stăpân; la libert, rămâne o datorie morală de complezenţă."

La sfârşit, cititorul nostru se întreabă, poate, cum se face că homofilia era atât de răspândită. Trebuie oare să credem că o particularitate a societăţii antice, de exemplu dispreţul faţă de femei, înmulţea artificial numărul homofililor sau că, dimpotrivă, un alt tip de reprimare, mai blândă la urma urmelor, lăsa liberă manifestarea homofiliei, care ar fi una dintre posibilităţile sexualităţii umane? Al doilea răspuns este, fără îndoială, cel corect.

1*Le quotidien et l 'interessant,* Les Belles Lettres, 1995, p. 217.

1. *Op. Cât.,* p. 144.

* Numele zeului colinei Vaticane, *Vaticanus,* este derivat din *vates,* „profet", „prezicător" *(n. tr.).*

1Gilles Sauron, *La Grande Fresque de la villa des Mysteres a Pompei*: *memoires d'une devote de Dionysos,* Picard, colecţia „Antiqua", Paris, 1998.

1De la numele cardinalului Aldobrandini, căruia îi aparţinea. Fresca a fost descoperită cam prin 1604.